

International archives of ethnography

Intern. Gesellschaft für Ethnographie, Rijksmuseum van Oudheden te Leiden

ARCHIVES INTERNATIONALES

D'ETHNOGRAPHIE.

PUBLIÉES

PAR

PROF. D. ANUTSCHIN, MOSCOU; PROF. F. BOAS, NEW-YORK, N. Y.; DR. G. J. DOZY, LA HAYE; PROF. E. H. GIGLIOLI, FLORENCE; PROF. M. J. DE GOEJE, LEIDE; PROF. E. T. HAMY, PARIS; PROF. H. KERN, UTRECHT; J. J. MEYER, BANJOEMAS (JAVA); DR. J. D. E. SCHMELTZ, LEIDE; PROF. E. B. TYLOR, OXFORD.

REDACTEUR:

DR. J. D. E. SCHMELTZ,

Directeur du Musée National d'Ethnographie, Leide.

Nosce te ipsum.

VOLUME XVII.

Avec XIII planches et 24 gravures dans le texte.

LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE, ci-devant E. J. BRILL, LEIDE.
ERNEST LEROUX, PARIS. — C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG, LEIPZIG.
On sale by KEGAN PAUL, TRENCH, TRÜBNER & Co. (Limd.), LONDON.
1905.

INTERNATIONALES ARCHIV

FÜR

ETHNOGRAPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

PROF. D. ANUTSCHIN, MOSKAU; PROF. F. BOAS, NEW YORK, N. Y.; DR. G. J. DOZY, IM HAAG; PROF. E. H. GIGLIOLI, FLORENZ; PROF. M. J. DE GOEJE, LEIDEN; PROF. E. T. HAMY, PARIS; PROF. H. KERN, UTRECHT; J. J. MEYER, BANJOEMAS (JAVA); DR. J. D. E. SCHMELTZ, LEIDEN; PROF. E. B. TYLOR, OXFORD.

REDACTION:

DR. J. D. E. SCHMELTZ,

Direktor des Ethnographischen Reichsmuseums in Leiden.

Nosce te ipsum.

BAND XVII.

Mit XIII Tafeln und 24 Textillustrationen.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI vormals E. J. BRILL, LEIDEN.
ERNEST LEROUX, PARIS. — C. F. WINTER'SCHE VERLAGSHANDLUNG, LEIPZIG.
On sale by KEGAN PAUL, TRENCH, TRÜBNER & Co. (Limd.), LONDON.
1905.

DRUCK VON P. W. M. TRAP. IN LEIDEN.

SOMMAIRE. — INHALT.

NOUVELLES ET CORRESPONDANCE. — KLEINE NOTIZEN UND CORRESPONDENZ.

MUSÉES ET COLLECTIONS. — MUSEEN UND SAMMLUNGEN.

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE. — BIBLIOGRAPHISCHE ÜBERSICHT.

LIVRES ET BROCHURES. — BÜCHERTISCH.

EXPLORATIONS ET EXPLORATEURS, NOMINATIONS, NECROLOGIE. — REISEN UND REISENDE, ERNENNUNGEN, NECROLOGE.

TABLE DES PLANCHES. — VERZEICHNIS DER TAFELN.

ERRATUM.

Seite 177 lies (lisez) im Titel „HOËVELL" statt (au lieu de) „HÖVELL"

DIE

INDIANERSTÄMME DES GRAN CHACO

BIS ZUM AUSGANGE DES 18. JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG ZUR HISTORISCHEN ETHNOGRAPHIE SÜDAMERIKAS

VON

Dr. LUDWIG KERSTEN.

(Mit Taf. VII & VIII).

INHALTSVERZEICHNIS.

Zu S. 37 ist noch zu bemerken dass „Frontones" die spanische Übersetzung von „Frentones" ist.

EINLEITUNG.

Das Bild, das die autochthonen Bewohner Südamerikas dem Ethnologen darbieten, lässt erkennen, wie Einflüsse des Bodens und des Klimas in beständiger, untrennbarer Wechselwirkung bei der Gliederung dieser nur für den flüchtigen Betrachter scheinbar einheitlichen Völkermasse differenzierend tätig gewesen sind. In drei grosse Gruppen lässt sich im allgemeinen die Gesamtheit der Südamerikaner scheiden, Völkergruppen, deren jede weniger durch gleiche Sprache oder physische und anthropologische Gleichheit, als vielmehr durch solche Gemeinsamkeiten der Sitten und Gebräuche, der Gefühls- und Denkweise, der geistigen und materiellen Kultur und anderer Erscheinungen zusammengehalten wird, wie sie die Einwirkungen gleicher oder ähnlicher Naturbedingungen erzeugen. Der Gruppe kulturlich höherstehender Völker, denen die Anden ein Wohngebiet mit wesentlich gleichen Existenzbedingungen trotz der gewaltigen meridionalen Erstreckung boten, steht jene andere Gruppe reiner Naturvölker gegenüber, die, gewöhnlich als tropische Stämme Südamerikas zusammengefasst, das Orinoco- und Amazonasbecken sowie das ostbrasilianische Gebirgsland bewohnen, ein Völkermeer, aus dem Karaiben, Gês, Nu-Aruak und Tupi sich herausheben. Als dritte Gruppe endlich erscheinen jene Pampas- und Reitervölker der Ebenen des Südens, deren Angehörige, im wesentlichen der einst von d'Orbigny konstruierten Pampasrasse entsprechend, im Gran Chaco sich keilförmig zwischen jene anderen beiden grossen Gruppen schieben und am oberen Paraguay bis tief in das Herz des Kontinentes eindringen.

Der Gran Chaco, jenes durch die Gebirge im Westen und Osten umschlossene, wie eine Mulde in den Kontinent hineingelagerte Naturgebiet, besitzt bei dem zwingenden Einflusse der Bodengliederung auf die Völkergruppierung wie in geographischer, so auch in ethnischer Hinsicht eine Zwischenlage, und seine Bewohner, deren Zusammenhang mit den südlichen Völkern weniger genetisch, als vielmehr auf gemeinsame Kulturmittel begründet ist, nehmen infolgedessen vielfach eine Übergangsstellung zu den tropischen Stämmen Südamerikas ein, die besonders im Norden deutlich zu Tage tritt, wo die niedrige Bodenschwelle, die das Stromgebiet des La Plata und des Amazonas trennt, nicht wie die Gebirge im Westen und Osten des Chaco genügend scharf sondernd wirken kann. Daher im Norden ein breites Gebiet grenzlosen Überganges zwischen den Gruppen der tropischen und der südlichen Indianer. Der nur gelegentlich und oberflächlich betriebene Feldbau stellt den Chaco-Indianer in die Mitte zwischen den fleissigen Ackerbauer im Westen, Norden und Osten und den stolzen Sohn der Steppe des Südens, dem, wie dem Pehuenchen, der Ackerbau als entehrend galt.

Die Macht gleichen Bodens und gemeinsamer Lebensbedingungen hat den Chaco-Stämmen trotz der Verschiedenheit ihrer Sprachen und damit ihrer Abkunft in ethnographischer Beziehung eine gewisse Gleichartigkeit aufgeprägt, die uns berechtigt, sie im Sinne einer anthropogeographisch wohlcharakterisierten Einheit zusammenzufassen.

Kaum anderswo können die Beziehungen, die sich zwischen Boden und Mensch knüpfen, in ihrer Wirkungsweise einen deutlicheren Ausdruck finden als in dem Gegensatze zwischen den geschichtlichen Wirkungen der Ebene und der Gebirge, des Chaco und seiner gebirgigen Nachbargebiete. Diese geographische Bedingtheit der im weitesten Sinne gefassten geschichtlichen Erscheinungen zeigt, dass erst eine Betrachtung des Wohngebietes die Geschichte, das Wesen und die Eigenart der Chaco-Stämme völlig begreifen lehrt. Die Naturumgebung, Boden und Landschaft als Ganzes, wirkt nicht nur psychologisch auf Sitte, Brauch und religiöse Anschauungen, sondern bestimmt auch den ethnographischen Besitz eines Volkes, das Material seiner Werkzeuge und Waffen.

Der Gran Chaco ist jenes geologisch junge und jüngste Gebiet, welches das alte Schollenland im Osten Südamerikas mit dem Andensysteme zusammenfügte, nachdem lange ein seichtes tertiäres Meer diese beiden Hälften getrennt hatte. Über einer Schicht diluvialer Schutt-, Löss- und Lehmablagerungen liegt eine meist nur dünne Decke alluvialen Ursprungs. Wie schon die Flussrichtungen andeuten, zeigt der ebene, fast steinlose, nur von vereinzelten Flussbarrancas tief durchschnittene Boden eine leichte Neigung von NW nach SO. An den Mittel- und Unterläufen der Flüsse finden sich ausgedehnte Sumpfbildungen, die bei hohem Wasserstande jede Abgrenzung zwischen den verschiedenen Flussgebieten verwischen und die Erforscher des Chaco vor manches hydrographische Rätsel gestellt haben.

Geographisch betrachtet wird der Chaco in drei Abschnitte zerlegt durch Pilcomayo und Bermejo-Teuco, die, den bolivianischen und argentinischen Anden entströmend und auf ihrem einander parallelen Laufe vielfach zerfasert, diagonal den Chaco durchkreuzen und ihr Wasser dem Rio Paraguay zuführen. Ausser diesen Hauptströmen, zu denen sich noch der Rio Salado des Chaco austrál gesellt, findet sich auf dem Ostrande noch eine Masse von *Arroyos*, kleineren Flüssen. Infolge des Wechsels zwischen Trockenzeit und Regenzeit ist die Wasserführung aller Flüsse grossen Schwankungen unterworfen.

Politisch teilt sich der Chaco heute ebenfalls in drei Teile, zwischen den Republiken Argentinien, Bolivia und Paraguay.

Mit der eingeengten jetzigen staatlichen Begrenzung des Chaco decken sich keineswegs seine Naturgrenzen, die im Westen von den mit dichten Wäldern bedeckten Vorbergen der Anden, im Norden durch die Llanos de los Chiquitos und jene Ausläufer, die das Hochland von Mato Grosso nach Westen zu entsendet, sowie im Osten durch Paraguay und Paraná gebildet werden. Nach Süden hin setzt sich zwar in geologischer Hinsicht der Boden des Chaco in den Pampas fort, aber dennoch vollzieht sich ein beinahe unmerklicher Übergang hinsichtlich der Vegetation; als Südgrenze setzt man den Rio Salado oder Rio Saladillo (Dulce), wo die gewaltigen Salzpfannen wie die Laguna de los Porongos und die Salinas grandes — die, in der Regenzeit weite Flächen bedeckend, bei längerer Trockenheit verschwinden und eine Schicht bitteren Salzes zurücklassen — die landschaftliche Veränderung am deutlichsten erkennen lassen [1]).

Während die Tiefebene des Amazonas wegen ihres westöstlichen Verlaufes einheitlichen Vegetationscharakter trägt, bedingt die nordsüdliche Erstreckung des Chaco über mehr als zwölf Breitengrade einen wechselnden Charakter der Vegetation. Die tropischen Wälder Amazoniens und des Mato Grosso, der „Hylaea" Humboldts, lösen sich nach Süden

---

[1]) Der Chaco misst in seiner grössten Länge von N nach S ca. 1550 km., in seiner grössten Breite ca. 670 km., und er bedeckt einen Flächenraum von gegen 500.000 km².

zu mehr und mehr auf. Obgleich die Flüsse, wie besonders Pilcomayo und Bermejo, von der Tropenfülle üppiger Wälder begleitet sind, wird nach Süden der Charakter der offenen Landschaft dominierend. Wenn im Norden der Wald und im Süden die baumlose Chañarsteppe und Pampa vorherrscht, so ist das mittlere Gebiet landschaftlich ein Zwischenglied zwischen Wald und Steppe: ein Gebiet der Savannen mit wechselnden Gehölzen und Wiesenflächen und dem parkartigen Baumwuchse der nahrung- und holzspendenden Algaroba- (*Prosopis dulcis*) und Copernicia-Haine (*Copernicia cerifera*), hie und da unterbrochen von einförmigen Schilfdickichten und dem häufigen, doppelt-mannshohen Duragnello-Strauch (*Bougainvillea praecox*). Es ist wie bei allen grossen Ebenen ein Charakter der Eintönigkeit, der nach den Schilderungen aller Reisenden dem Landschaftsbilde des Chaco anhaftet. „*Chacú*", d.i. Treibjagdfeld, grosses Jagdgebiet der Inkas, nannten ihn einst, wie Lozano, Guevara und Dobrizhoffer übereinstimmend berichten, die Aymará-Quechua-Indianer wegen seines Wildreichtumes.

Die Wirkungen der Tatsache, dass sich im Chaco Wald und Steppe gleichsam durchdringen, drücken sich in seinen Bewohnern insofern aus, als diese Merkmale beider, der Waldindianer der Selvas von Amazonien sowohl wie der Steppenvölker Patagoniens und Asiens zeigen. Vor allem war es die Einführung des Pferdes, die sie letzteren und den Steppen- und Prairiejägern Nordamerikas vergleichbar, ähnlich gemacht und ihnen eine gleiche geschichtliche Rolle zugeteilt hat. Mannigfache Parallelen könnte der Anthropogeograph zwischen ihnen finden und daraus Gesetze des Lebens der Völker ableiten. —

Die vorliegende Arbeit will versuchen, die historische Entwickelung der Indianerstämme des Gran Chaco festzulegen und, indem sie gleichsam die heutigen Lagerungsverhältnisse um hundert Jahre nach rückwärts projiziert zeigt, eine Darstellung der ethnischen Zustände im Chaco zu geben, wie sie sich an der Wende des 18. Jahrhunderts darboten. Schon seit mehr als einem Jahrzehnt bringt die aufstrebende Völkerwissenschaft, wie insbesondere die Forschungen von Karl von den Steinen, S. A. Lafone Quevedo, Pelleschi, Brinton, Felix Outes, Boggiani und Koch zeigen, der Geschichte und den Sprachen der autochthonen südamerikanischen Bevölkerung ein lebhaftes Interesse entgegen, das vollauf gerechtfertigt wird durch die Wichtigkeit der zahlreichen Probleme, die es zu lösen gilt. Da beim Chaco bisher aber die Forschung zumeist auf linguistische Untersuchungen und Klassifizierungen sich beschränkt und überhaupt sprachliche Momente weitaus am meisten in den Vordergrund gestellt hat, so sucht die gegenwärtige Arbeit hauptsächlich darin ihr Ziel, das historische und geographische Element herauszuheben. Sie versucht Einblick zu gewähren in die geschichtlichen Ereignisse der Vergangenheit und in den Mechanismus der Wanderungen und Völkerbewegungen im Chaco. Und zugleich damit will sie, soweit dies angängig, aus dem Nebeneinander der Völkerlagerung ein Nacheinander und eine Zeitfolge herzustellen streben, um so einer Forderung Friedrich Ratzels [1]), dass die Völkerkunde Entwickelungswissenschaft werden und dass in ihr der Blick in die Tiefe neben der Gewohnheit flächenhaften Sehens zu seinem Rechte kommen müsse, auch an ihrem Teile gerecht zu werden.

Äussere und innere Gründe sind es, die es erklären, dass unsere entwickelungs-

[1]) Fr. Ratzel, Die Zeitforderung in den Entwickelungswissenschaften (in Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie," Bd. I).

geschichtliche Darstellung der Chaco-Stämme mit der Wende des 18. Jahrhunderts Halt macht: äussere insofern, als damals eine intensive Forschertätigkeit der ethnographischen Kenntnis des Chaco einen breiten Strom reichen Materiales zuführte, der ein Bild der dortigen Völkergruppierung zu zeichnen zum ersten Male überhaupt ermöglicht, während die gleichen Versuche für einen früheren Zeitpunkt bei dem Mangel an genügendem Induktionsmaterial und bei der verworrenen Nomenklatur zu dem Auskunftsmittel gewagter Vermutungen würden greifen müssen. Neben diese äusseren Momente treten bemerkenswerte innere hinzu: eine Betrachtung der Geschichte der Chaco-Stämme wird zeigen, welche bedeutsamen Wandlungen sich in dem Zeitraume von 1750—1800 vollzogen haben.

Möge diese Abhandlung als Beitrag zur historischen Ethnographie Südamerikas das ursprüngliche Völkerleben des Chaco und damit zugleich das Bild einer historischen Landschaft in Sinne Carl Ritters verstehen und das für die Entwickelung der Chaco-Indianer vorhandene Interesse noch mehr vertiefen helfen. Wenn Ethnographie und Geschichte stets der Erkenntnis des primären Zustandes der Völker nachgehen müssen, um dadurch eine Erklärung für das Gewordene, für die sekundären Erscheinungen der Gegenwart zu gewinnen, so findet damit auch unsere Untersuchung ihre innere Berechtigung.

I. ABSCHNITT.

Die Quellen unserer Kenntnis von den Chaco-Indianern (bis etwa 1800).

Da bei der monographischen Behandlung der Chaco-Stämme nur eine induktive Methode in Betracht kommt, so ist es nötig, zunächst die Grundlagen kennen zu lernen, auf denen unsere Kenntnis beruht.

In dem ganzen fast 300-jährigen Zeitraume von 1516, wo der Reichspilot JUAN DE SOLIS als erster Weisser am Silberflusse landete, bis zum Ende der spanischen Kolonialherrschaft ist der Ethnographie der La Plata-Länder nur in den ersten fünfzig Jahren, zusammen mit den geographischen Ergebnissen der Konquistadorenzüge, und dann erst wieder in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts ein beträchtlicher Gewinn zugeflossen. Die Zwischenzeit wäre nahezu völlig unfruchtbar geblieben, wenn nicht in dieser Epoche wirtschaftlicher und geistiger Abschliessung der spanischen Kolonien die Jesuiten am La Plata, in Paraguay und Tucumán selbst eine in völkerkundlicher Hinsicht bemerkenswerte Tätigkeit entfaltet und über ihre Erfahrungen mit den Eingeborenen und ihre auch geographisch interessanten Missionsreisen in zahlreichen Relationen Kunde gegeben hätten. Vieles derartige, im Archiv von Córdoba niedergelegte Material ist freilich bei der Katastrophe des Ordens vernichtet oder zerstreut worden; der Rest ist fast bis zur Gegenwart unverarbeitet geblieben. Selbst der protestantische Forscher muss den Jesuiten das Verdienst zuerkennen, dass sie die Gründer der südamerikanischen Ethnologie sind.

Die spanische Regierung dagegen hat bei der Erforschung von Land und Leuten von Anfang an bis zuletzt versagt. Überall sind ihre wichtigsten Interessen auf die Ausbeutung der Schätze des Landes gerichtet gewesen, und nur insoweit wurden Geographie und Ethnographie gepflegt, als sie sich in diese Interessenkreise einfügten. Aber selbst die wenigen Früchte offizieller Erhebungen blieben unzugänglich. Europäische Forscher wurden ängstlich ferngehalten, Karten des La Plata-Gebietes als Staatsgeheimnis gehütet. Die Archive von Asunción waren selbst noch für AZARA lange verschlossen.

Bei der menschheitsgeschichtlich so bedeutungsvollen Erweiterung des Weltbildes im 16. Jahrhundert ist auch der Völkerkunde ein namhafter Beitrag zugute gekommen. Für die Kenntnis der damaligen ethnischen Zustände des Chaco verdienen besondere Beachtung die Reisebeschreibung ULRICH SCHMIDELS [1]) aus Straubing sowie des ALVAR NUÑEZ CABEZA DE VACA [2]) Kommentare, die nach dem Tode des Adelantado von dessen Geheimschreiber im

[1]) ULRICH SCHMIDEL (SCHMIDT), Warhafftige vnd liebliche Beschreibung etlicher fürnemen Indianischen Landtschafften vnd Insulen/ die vormals in keiner Chronicken gedacht/ vnd erstlich in der Schiffart VLRICI SCHMIDTS von Straubingen/ mit grosser gefahr erkündigt/ vnd von ihm selben auffs fleissigst beschrieben vnd dargethan. Frankfurt 1567 Für den Zeitraum 1534–54. — Ausser den von HANTZSCH (Deutsche Reisende des 16. Jahrhunderts, Lpz. Studien I, p. 50) angeführten drei Handschriften und 18 gedruckten Ausgaben sind noch vorhanden eine spanische, hg. von GABRIEL CARDENAS, 1731, und eine englische Ausgabe, hg. von LUIS DOMINGUEZ, in Bd. 81 der Veröffentlichungen der Hakluyt Society, London 1891.

[2]) ALVAR NUÑEZ CABEZA DE VACA, Zeitraum 1541—1544. Ausgaben: 1. La relacion y comentarios del gobernador ALVAR NUÑEZ CABEÇA DE VACA, de lo acaecido en las dos jornadas que hizo á las Indias. — Comentarios de ALVAR NUÑEZ CABEZA DE VAZA, por PEDRO HERNANDEZ, escribano del adelantando, Valla-

Jahre 1555 veröffentlicht wurden. An dritter Stelle sei ferner genannt die das erste Jahrhundert spanischer Herrschaft am La Plata behandelnde, bereits im Jahre 1612 verfasste, aber erst 1835 von de Angelis mit einem ausführlichen Index herausgegebene „Historia Argentina" des Rui Diaz de Guzman [1]), des Sohnes des Conquistadors Alonso Riquelme de Guzman und Schwiegersohnes des Domingo Martínez de Irala. Rui Diaz war seit früher Jugend Offizier in Paraguay; sein Werk stellt eine geschichtliche Quelle von hoher Wichtigkeit dar, während die Sammelwerke des Oviedo y Valdés und Herrera, weil zu allgemein gehalten, in ethnographischer Hinsicht nur untergeordnete Bedeutung für den Chaco besitzen.

Wie in der Geschichte der Geographie das Zeitalter der grossen Entdeckungen im beginnenden 17. Jahrhundert durch eine Epoche langsamer Fortbildung und Verarbeitung der Resultate abgelöst wird, so folgte in engerer Beziehung auch in den La Plata-Provinzen auf die litterarisch ziemlich produktive Zeit der Conquista eine 150-jährige Periode, in der die völkerkundlichen Quellen gänzlich versiegt sein würden, wenn nicht diese wissenschaftliche Dürrezeit durch die bereits besprochenen jesuitischen Forschungen oft unterbrochen worden wäre. Man könnte diese anderthalbe Jahrhunderte, in denen in Südamerika die Wissenschaft fast ausschliesslich bei Religiosen Pflege genoss, mit dem scholastisch-ecclesiastischen Mittelalter Europas vergleichen.

Eine reiche Ausbeute ethnographischer Beobachtungen liefert die „Historia Provinciae Paraquariae" des Paters del Techo [2]). Nicolo del Techo, eigentlich Toict, wurde 1611 in Lille geboren, kam 1640 nach Paraguay und stieg dort bis zum Provinzial der Jesuiten auf. Er starb 1685 in der Mission Los Apostoles bei den Guaraní.

Auch Lozanos weitschweifige Beschreibung des Chaco [3]) wird trotz ihrer zahlreichen Mängel und Einseitigkeiten immer eine Hauptquelle für die Kenntnis der alten Völkerlagerung in diesem Gebiete bleiben. Pedro Lozano [4]) wurde 1697 in Madrid geboren, kam 1712 nach Paraguay und hatte später am „Colegio máximo" zu Córdoba in Tucumán bis zu seinem Tode, im Jahre 1759, einen Lehrstuhl für Philosophie und Theologie inne. Von seinen zahlreichen Schriften historischen und theologischen Inhaltes sind am bekanntesten geworden die „Historia de la Conquista del Paraguay" und die „Historia de la Compañia de Jesus."

Von Pater Machoni [5]), einem Sardinier, der im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts bei

---

dolid 1555. — Darin Bericht des Hernando de Ribera über seinen Streifzug gegen die Indianer des Chaco. — 2. In Bd. 2 der Historiadores primitivos, hg. von Barcia, Madrid 1749. — 3. In Bd. 22 der Biblioteca de Autores españoles, hg. von Rivadeneyra, Madrid 1863. — 4. In Bd. 3 der Voyages, Relations et Mémoires originaux pour servir a l'histoire de la decouverte de l'Amérique. hg. von Ternaux-Compans, Paris 1837—41. — 5. Luis Dominguez, Gesandter der argent. Rep. in London, The Commentaries of Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, in Bd. 81 der Veröff. der Hakluyt Society, London 1891.

[1]) Rui Diaz de Guzman, Historia Argentina, verf. 1612, gewidmet dem Herzog von Medina-Sidonia, in de Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata. Bd. I, Buenos Aires 1835.

[2]) Nicolo del Techo, Historia provinciae Paraquariae, Leod. 1673 fol., vielfach übersetzt. — Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris 1892 ff. Bd. VIII, p. 62.

[3]) Lozano, S. J., Descripción chorografica del Terreno, de los Rios, Arboles y Animales de las dilatissimas Provincias del Gran Chaco Gualamba y de los Ritos y Costumbres de las innumerables Naciones barbaras e infieles que le habitan, con una cabal relacion historica de lo que en ellas han obrado para conquistarlas algunos governadores y ministros reales y los misioneros jesuitas para reducirlas á la Fé del verdadero Dios, hg. von P. Machoni, Córdoba 1733.

[4]) Sommervogel, Bibliothèque, Bd. V, p. 130, 1894.

[5]) Sommervogel, Bibliothèque. Bd. V. p. 268, 1894 — Machoni, Arte y vocabulario de la lengua Lule y Tonocoté. Catecismo y doctrina cristiana en la lengua Lule y Tonocoté, Madrid 1732. — Buenos Aires 1877—1894 hrsg. von Laf. Quevedo, Los Lules (Boletin del Inst. geogr. Arg. Bd. XV).

den Luie in Miraflores missionierte und zu der Würde eines Rektors der Universität Córdoba und eines Provinzials von Paraguay gelangte, besitzen wir einige wichtige Relationen linguistischen Inhalts.

Pierre François-Xavier Charlevoix [1], einer der Vielschreiber des vorvorigen Jahrhunderts, widmete, selbst Jesuit, einen Teil seiner bedeutenden Arbeitskraft dem Dienste seines schon damals angefeindeten Ordens und schrieb zur Rechtfertigung desselben seine etwas tendenziöse „Geschichte von Paraguay", die jedoch in ihren ethnographischen Partien als völlig einwandfrei gelten darf. Charlevoix, geboren 1682 zu St. Quentin, hat sich nie in Südamerika aufgehalten, doch wissen wir von zwei Reisen, die er nach Nordamerika unternommen hat.

Wie die Vertreibung der Jesuiten aus den La Plata-Provinzen für das Schicksal der Indianer vielfach einen entscheidenden Wendepunkt bezeichnet, so hat sie auch indirekt dadurch, dass sie wieder das allgemeine Interesse auf diese Gebiete lenkte, die nach Europa deportierten Missionare zur Verteidigung ihrer Wirksamkeit und zur litterarischen Verarbeitung ihrer Beobachtungen veranlasst. Aus den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts besitzen wir daher so viel ethnographisches Material über den Chaco, dass es an Umfang dasjenige der vorausgehenden zwei Jahrhunderte weit übertrifft.

Wenn wir aus der Fülle dieser Schriften nur die wichtigsten herausgreifen, so müssen wir an erster Stelle nennen die „Historia de Abiponibus" des deutschen Missionars Martin Dobrizhoffer, ein Werk, das trotz seiner Weitschweifigkeit als eine der ersten Darstellungen eines engeren ethnographischen Einzelbezirkes für die Kenntnis der Chaco-Indianer und infolge seiner Auffassung und Beurteilung der Naturvölker für die Ethnologie überhaupt von einer gewissen Bedeutung geworden ist.

Da vom Lebensgange Dobrizhoffers bisher nur wenige, einander meist widersprechende Angaben vorliegen, so dürften hier einige biographische Daten angebracht sein [2].

Dobrizhoffer ist von Geburt Österreicher. Er wurde am 7. September 1717 geboren; der Geburtsort lässt sich nicht mehr feststellen [3], doch ist mit vieler Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass er in Steiermark liegt. Im Jahre 1734 trat Dobrizhoffer in Wien in die Societas Jesu ein und absolvierte in den folgenden Jahren sei Noviziat in Trentschin und Skalitz in Ungarn. 1740 finden wir ihn wieder in Wien, wo er philosophische Studien trieb. Seit 1743 war er als Lehrer der Grammatik, Rhetorik und Philosophie an den Kollegien und Gymnasien in Linz, Steyr und Laibach tätig und studierte darauf in Graz Theologie. Auf sein Ansuchen wurde er im Jahre 1748 mit mehreren anderen Jesuiten nach Südamerika gesandt, wo er zunächst am Colegio máximo zu Córdoba in Tucumán seine Studien zum Abschlusse brachte, um dann als Missionar in den nicht mit Unrecht als Jesuitenstaat bezeichneten Organismus einzutreten, der, auf der Grundlage einer Art von hierarchischem Socialismus ruhend, die Ideen von Campanellas Sonnenstaat mit der Staatsform des Inkareiches verband und zu verwirklichen suchte. Nach einigen Reisen in der Sierra de Córdoba und nach einem vorübergehenden Aufenthalte in der Mokoví-Reduk-

[1] Sommervogel, Bibliothèque Bd. II. p. 1075 ff. — Charlevoix, Histoire du Paraguay, 6 vol. Paris 1757. — Davon 2 deutsche, eine engl. u. eine lat. Übersetzung.

[2] Ausser Nachforschungen in Graz, Wien, Freiberg i. Mähren, Skalitz und Trentschin diente folg. Litt. als Grundlage: Sommervogel (Bibl. de la Comp. de Jésus), Biogr. Lexika von Wurzbach, Ersch u. Gruber etc.; Biogr. générale ed. Hoefer; Stoeger, Scriptores provinciae Austriacae.

[3] Die Angaben, dass D. aus Graz, und jene andere, dass er aus Freiberg i. Mähren stamme, beruhen auf Irrtum, wie Anfragen daselbst ergaben.

tion San Javier bei Santa Fé war Dobrizhoffer mehrere Jahre hindurch bei den Abipón in den heute verschwundenen Missionen Concepción, San Jerónimo und San Fernando, mit Unterbrechung durch zwei Reisen quer durch den Chaco nach Santiago del Estero, missionarisch tätig, bis ihn die andauernden Entbehrungen und Anstrengungen zwangen, seine Gesundheit in den alten Guaraní-Reduktionen am Rio Paraná und Rio Uruguay wiederherzustellen. Darauf hat er bis 1762 in der Mission San Joaquín bei dem Guaraní-Stamme der Itatingua im nördlichen Paraguay in den Matédistrikten am oberen Ybú gewirkt. Ein Befehl des Provinzials in Asunción rief ihn zu den Abipón zurück, denen er dann die Reduktion San Carlos y Rosario zwischen Rio Bermejo und Rio Paraguay, gegenüber der Mündung des Tebicuarí, anlegte. Da er bei einem Angriffe der Toba durch einen Pfeilschuss verwundet worden war, musste er zurückgerufen werden. Der Ausweisungsbefehl traf ihn in San Joaquín. Als Gefangener wurde er nach Spanien deportiert. Seine letzten Lebensjahre — er starb in Jahre 1791 — verbrachte er in Wien, wo er am Professhause eine Anstellung als Lehrer und Bibliothekar und später auch als Prediger an der Sankt-Teresa-Kapelle erhalten hatte.

Ausser seiner „Geschichte der Abiponer" [1]), die in mehrere fremde Sprachen übersetzt wurde und im Auszuge in einer Reihe von Zeitschriften erschien, besitzen wir von ihm einen Brief linguistischen Inhaltes, den Murr abdruckte, und Predigten in deutscher und abiponischer Sprache. Nach seinem Abipón-Vokabular und seiner Grammatik der Abipón-Sprache waren dagegen bisher alle Nachforschungen vergeblich [2]).

Eine eingehende Beschreibung der Mokoví, ein Gegenstück zur Geschichte der Abiponer, verdanken wir einem Ordensbruder Dobrizhoffers, dem im Jahre 1719 zu Witzingen in Schlesien geborenen Florian Baucke oder Paucke [3]), der sich seit 1748 als Missionar zuerst in Córdoba in Tucumán, dann in den Mokoví-Missionen San Javier und San Pedro y Pablo im Chaco austrál aufgehalten hat. Das Manuskript seines Werkes, das die Cistercienser zu Zwetl in Verwahrung genommen hatten, publizierte zuerst Frast im Jahre 1829 und dann auch Kobler [4]).

Da Dobrizhoffer und Baucke jahrelang unter den Indianern gelebt haben und in die dem Weissen sonst verschlossene Tiefe des Geistes- und Gemütslebens des primitiven Menschen haben eindringen können, so besitzen ihre aus unmittelbarster Erfahrung geschöpften Beschreibungen einen hohen ethnologischen Wert.

Vermutlich ebenfalls von einem der zahlreichen, damals in Südamerika tätigen deutschen Missionare stammt eine kurz vor der Ausweisung des Jesuitenordens in spanischer

[1]) Historia de Abiponibus, equestri bellicosaque Paraquariae natione, locupletata copiosis barbararum gentium, urbium, fluminum, ferarum, amphibiorum, insectorum, serpentium praecipuorum, piscium, avium, arborum, plantarum, aliarumque eiusdem provinciae proprietatum observationibus, authore Martino Dobrizhoffer, Presbytero et per annos duo de viginti Paraquariae missionario — Viennae 1784, III vol. — Deutsch: Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay, bereichert mit einer Menge Beobachtungen über die wilden Völkerschaften, Städte, Flüsse, vierfüssigen Tiere, Amphibien, Insekten, merkwürdigsten Schlangen, Fische, Vögel, Bäume, Pflanzen und andere Eigenschaften dieser Provinz, verfasst von M. Dobrizhoffer, a. d. Lat. von A. Kreil, 3 Bde., Wien 1783—84. — Engl.: An Account of the Abipones, an equestrian People of Paraguay, London 1821, 3 Vol.

[2]) Murr, Journal zur Kunstgeschichte und zur allg. Litt., Nürnberg 1780, Teil IX, p. 98—106. — Ein von Lafone Quevedo (Revista del Museo de La Plata IV, 1893, p. 371) erwähntes Manuskript linguistischen Inhalts, angeblich von Dobrizhoffer stammend, könnte die Dobrizhofferschen Abipón-Arbeiten enthalten.

[3]) Sommervogel, Bibliothèque III, 1895. — Kobler, Fl. Baucke, Einleitung.

[4]) Frast, Florian Paucke's Reise etc., Wien 1829. — Kobler, P. Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay, Regensburg 1870.

Sprache niedergeschriebene Übersicht über die Stämme des Gran Chaco, die erst vor kurzer Zeit von HUONDER [1]) veröffentlicht worden ist.

Der Catalonier JOSÉ JOLIS [2]), der in den letzten Jahren des Jesuitenregimentes als Missionar in den Reduktionen am Rio Salado wirkte und 1767 nach Italien deportiert wurde, schrieb in italienischer Sprache eine Naturgeschichte des Chaco, in der auch die ethnographischen Verhältnisse eine eingehende Berücksichtigung finden. Die dem Buche beigegebene Karte [3]) erhebt sich weit über das Niveau der bis dahin bekannten kartographischen Darstellungen dieses Gebietes und bietet besonders auch eine Fülle von völkerkundlich wertvollen Angaben.

Eine auf wissenschaftliche Gesichtspunkte gegründete sprachliche Einteilung der Indianer Südamerikas suchte zuerst der gelehrte Jesuit HERVÁS [4]) mit erstaunlicher Gelehrsamkeit durchzuführen. Unter allen Jesuiten gebührt ihm am ehesten der Beiname eines Gründers der südamerikanischen Linguistik. HERVÁS war von Geburt Spanier (geb. 1735 in Horcajo), wurde 1767 aus seinem Vaterlande ausgewiesem und lebte dann bis zu seinem Tode (1809) fast ohne Unterbrechung in Italien, zuletzt in Rom als Bibliothekar am Quirinal [5]). Da sich HENVÁS niemals in Südamerika aufgehalten hat, bezog er seine Informationen von den dorther deportierten Ordensbrüdern.

Die deutschen Sprachforscher ADELUNG und VATER [6]) versuchten die HERVÁS'schen Gedanken weiterzuführen, ohne dass ihnen aber dies gelungen wäre.

Eine nebensächliche Rolle spielen ethnologische Interessen in der „Historia del Paraguay" des P. JOSÉ GUEVARA [7]), der (geb. 1719 zu Rexas bei Toledo) seit 1732 in Paraguay weilte, 1767 ausgewiesen wurde und 1806 in Italien starb. GUEVARA übergab 1767 das Manuskript seines einseitig-jesuitischen Geschichtswerkes den Dominikanern in den Lule-Missionen; DE ANGELIS hat es 1836 teilweise publiziert.

Mancherlei ethnographische Beobachtungen finden sich auch in einer der zahlreichen mathematischen und geographischen Arbeiten des Jesuiten JOSÉ QUIROGA, der 1753 verfassten „Descripción del Rio Paraguay" [8]). Geboren 1707 in der Provinz Galicia, widmete sich QUIROGA zuerst dem Seemannsberufe, doch quittierte er den Dienst und trat 1739 in den Jesuitenorden ein. Lange Zeit war er in Buenos Aires Dozent der Mathematik. Am bekanntesten ist er durch die Reise längs der Terra Magellanica geworden. Im Jahre 1767 wurde er des Landes verwiesen und starb 1784 zu Bologna [9]).

Während in Europa durch diese im allgemeinen nicht tendenzfreie Litteratur der Jesuiten die Kenntnis der La Plata-Länder eine bedeutende Bereicherung erfuhr, war gleichzeitig auf südamerikanischem Boden ein Forscher tätig, der, sowohl was Umfang und

---

[1]) HUONDER, Die Völkergruppierung im Gran Chaco im 18. Jahrhundert. Globus, Bd. 81, 1902, p. 387 ff.

[2]) JOLIS, Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco, Faenza 1789. — SOMMERVOGEL, Bibliothèque IV, p. 812.

[3]) LAFONE QUEVEDO nennt sie „el mejor que yo he visto de la región á que se refiere", Bol. del. Instit. geogr. Arg. XVII, 1896. Ebendort ein Facsimile der Karte.

[4]) HERVÁS, Idea dell' Universo, 22 Bde., und Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y enumeracion, division y clases de estas segun la diversidad de sus idiomas y dialectos, 6 Bde., 1800–1805, Bd. 1: Lenguas y naciones americanas, Madrid, 1800.

[5]) SOMMERVOGEL, Bibliothèque IV, 318 ff.

[6]) ADELUNG-VATER, Mithridates, Berlin 1806–1817.

[7]) GUEVARA, Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán, bei DE ANGELIS II, 1836. — SOMMERVOGEL, Bibliothèque III, 1892.

[8]) QUIROGA, Descripción del Rio Paraguay desde la boca del Xaurú hasta la confluencia del Paraná, bei DE ANGELIS II, Buenos Aires 1836.

[9]) SOMMERVOGEL, Bibliothèque VI, 1895. — DE ANGELIS II, Noticias biograficas.

Ausdehnung als auch Gründlichkeit und Glaubwürdigkeit seiner Beobachtungen anlangt, die meisten Reisenden, die mit ihm in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in dem gleichen Gebiete exploratorisch tätig gewesen sind, um Hauptеslänge überragt: Don Felix de Azara, hier der erste Forscher mit wirklich wissenschaftlichen Zielen und Gesichtspunkten.

Bei der ausserordentlichen Bedeutung, die Azara für die Kenntnis der Indianer des südlichen Amerika besitzt — Bertuchs geographische Ephemeriden stellen ihn mit Humboldt in die gleiche Linie — sollen hier einige biographische Daten [1]) dieses ausgezeichneten Mannes folgen, der, wie im Norden Südamerikas A. v. Humboldt, am La Plata von aussen her zuerst die Schranken durchbrach, die Spanien in seinem Kolonialreiche gegen die freie Forschung aufgerichtet hatte. Geboren am 18. Mai 1746 zu Barbunales bei Balhastro in Aragonien, machte Don Felix de Azara seine Studien auf der Universität zu Huesca und trat darauf in die Militärakademie zu Barcelona, um sich der militärischen Laufbahn zu widmen. Auf dem algerischen Feldzuge wurde er schwer verwundet. Als auf Grund des Vergleiches von Ildefonso (1777) und des folgenden Friedens von Pardo Spanien und Portugal die seit dem Vertrage von Tordesillas (1493) schwebende Grenzfrage in Südamerika durch eine beiderseitige Kommission endlich zu regeln beschlossen, wurde Don Felix, der damals als Ingenieur-Oberstleutnant zu San Sebastiano in Garnison stand, nebst drei spanischen Marineoffizieren zum Mitgliede derselben berufen. Die Abreise musste so rasch erfolgen, dass Azara nicht einmal Zeit zur Mitnahme von Büchern und Instrumenten fand. Zwanzig Jahre (1781—1801) dauerte sein Aufenthalt in Südamerika. Nachdem er die Aufgabe der Grenzbereinigung schnell vollendet hatte, wurde er durch die spanischen Gouverneure, gegen deren Intriguen er fortwährend zu kämpfen hatte, von der Heimkehr zurückgehalten und — wie er selbst sagt — so gleichsam gezwungen, sich als Forschungsreisender zu betätigen. Nach seiner lange ersehnten Rückkehr hielt er sich einige Jahre in Paris bei seinem Bruder Don Nicolo, dem dortigen spanischen Botschafter, auf und starb 1811 als Mitglied der „Junta de fortificaciones y defensa de ambos Indias". Seine in alle geographische und naturwissenschaftliche Wissenszweige einschlagenden Arbeiten sind in zahlreichen Schriften niedergelegt. Wie die Kartographie der La Plata-Länder ihm und seinen Begleitern die ersten auf genaue Messungen und Ortsbestimmungen gegründeten Karten verdankt, so hat auch die Ethnographie der von ihm bereisten Gebiete durch ihn eine grosse Erweiterung erfahren. Im zweiten Bande seiner „Voyage" lieferte er die für uns vor allem in Betracht kommende ethnographische Beschreibung der Indianerstämme des Chaco, in deren Gebiet er sich wiederholt als Kommissar des nordwestlichen Grenzabschnittes aufgehalten hat.

Der besonders von den modernen Linguisten empfundene Mangel, der Azara in sprachlichen Dingen anhaftet, wird ausgeglichen durch die Beobachtungen seines Begleiters Don Juan Francisco Aguirre, dessen 1793 verfasstes dreibändiges Manuskript erst neuerdings wieder in der Biblioteca Nacionál zu Buenos Aires aufgefunden worden ist. Enrique Peña [2])

---

[1]) Azara, Voyages dans l'Amérique méridionale, 1781 bis 1801, hg. v. Walckenaer, 4 Bde m. Atlas. Paris 1809. Deutsch: Berlin 1810, Bd. 31 vom „Magazin merkwürdiger neuer Reisebeschreibungen"; Leipzig 1811, 3 Bde. — Allgemeine geogr. Ephemeriden, Bd. XXIX, 1809 (m. Bild). — de Angelis, Colección II, Discurso preliminar à la Descripción del Tebicuarí.

[2]) Enrique Peña, Etnografía del Chaco, im Boletín del Instituto geográfico Argentino, B. Ai. 1898, Bd. XIX, p. 465—510. — Diario del capitán de fragata de la Real Armada Don Juan Francisco Aguirre en la demarcación de límites de España y Portugal en la América meridional, dedicado al Rey N. S. En la Asunción del Paraguay por Don Pedro Rodriguez, oficial 2° en la factoría general de Reales rentas de Tabaco, año MDCCLXXXXIII.

hat daraus den auf den Chaco bezüglichen ethnographischen Teil herausgegeben. Aguirres Verdienst liegt darin, dass er zuerst genaue vergleichende Wörtertabellen einer Reihe von Chaco-Sprachen geliefert hat. Erst an der Hand dieser Wörterlisten ist es möglich gewesen, einigermassen Ordnung in das Chaos verwirrender Angaben der älteren Autoren zu bringen.

Durch eine Anzahl von Denkschriften und Reiseberichten aus den Jahren 1774 bis 1800, die unten noch genauere Erwähnung finden werden, erhalten wir Kunde von den Indianern des Innern, besonders über die längs des Bermejo wohnenden Stämme.

Von portugiesischer Seite endlich ist uns durch die „Historia dos Indios Cavalleiros ou da nação Guaycurú" des Rodrigues do Prado[1]) eine Beschreibung der nördlichen Chaco-Stämme, besonders der Mbayá, zugekommen. Diese kleine Monographie ist 1795 im Presidio Coimbra am oberen Paraguay — wo damals do Prado Kommandant war — entstanden.

[1]) Jornal o Patriota, p. 14 ff., Juli 1814 und Revista do Instituto historico e geographico do Brazil, Bd. 1, p. 25–57, Rio de Janeiro 1856.

II. ABSCHNITT.

Die allgemeinen Grundlinien der Geschichte der Chaco-Indianer seit Ankunft der Spanier.

a. *Allgemeine Zurückdrängung der Chaco-Indianer.* — Im ganzen trägt die Geschichte der Chaco-Indianer seit dem 16. Jahrhundert bis heute dieselben einheitlichen Züge und Merkmale: es ist ein Prozess stossweiser, unaufhaltsamer Zurückdrängung und Isolation durch den Weissen zu beobachten, ein Vorgang, gegen den nur eine abgesonderte Lage hat schützen können. In diesem bald blutigen, bald unblutigen Kampf um Raum gegen den roten Mann wird das Vorrücken des Europäers von Süden nach Norden etappenweise bezeichnet durch die einzelnen Flüsse und Flussabschnitte. Nachdem vom La Plata aus bald eine dauernde Verbindung durch die Pampa nach Chile und über Tucumán nach Perú hin hergestellt und damit zuerst Bresche in das zusammenhängende indianische Wohngebiet des Südens gelegt war, bildeten Saladillo und Salado die Grenze. Ende des 18. Jahrhunderts war der Rio Bermejo erreicht und der grosse Abschnitt des Chaco austrál im allgemeinen für die Kolonisation gewonnen. Wenn dann neuerdings der argentinische General VICTORICA die Indianer des Chaco bis an den Pilcomayo und darüber hinaus zurückgetrieben hat, so ist dieses Vordringen nichts anderes als ein erneuter sichtbarer Ausdruck jener Bewegungsrichtung, die in ihrer Wirksamkeit älter als 350 Jahre ist. Dieser langsamen Zurückdrängung nach Norden entspricht eine östliche und westliche Einengung des Wohngebietes der Chaco-Indianer, wobei auf der einen Seite der Rio Paraguay und auf der anderen der östliche Teil der Provinz Tucumán die gegebenen Angriffsbasen für die Weissen waren.

Aber diese Entwickelung, wie wir sie mit wenigen Strichen gezeichnet haben, vollzog sich keineswegs gleichmässig und ohne schwere Störungen; wir werden erfahren, wie während eines Zeitraumes von über hundert Jahren die Spanier in dem Kampf um Raum infolge einer in ihren Ursachen noch zu charakterisierenden Expansion der Indianer eher an Boden verloren als gewonnen haben.

b. *Kolonisationsversuche der Spanier.* — Wenn der Chaco auch schon von den ersten Conquistadoren berührt und in seinem nördlichsten Teile von AYOLAS und IRALA auf ihren Zügen nach dem sagenhaften Goldlande im Nordwesten durchkreuzt worden war, so begannen doch erst die eigentlichen Versuche zu seiner Eroberung und Kolonisation, nachdem die Nachbargebiete im O, S und W bereits eine zahlreiche weisse Bevölkerung trugen. Weder die Natur des Landes noch die rauhe Sinnesart der Chaco-Indianer mögen für die Spanier besonders verlockend gewesen sein.

Der von Perú zur Kolonisation der Provinz Santa Cruz de la Sierra ausgesandte Kapitän Don ANDRES MANSO hatte auf dem Marsche dahin im Gebiete der Chirguano in den Llanos des nordwestlichen Chaco eine Stadt anzulegen begonnen, wurde aber mit

seinen Leuten von den Indianern ermordet. Das vom Vizekönig Don Francisco de Toledo mit der Bestrafung der Chiriguano beauftragte Heer entging nur mit genauer Not der Vernichtung [1]).

Glücklicher waren die Städte, die in den tucumanesischen Grenzgebieten des Chaco entstanden waren [2]): Tausende von Chaco-Indianern wurden von ihnen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts unterworfen und in Encomiendas vereinigt. In der Jurisdiktion von Santiago del Estero waren angeblich allein 47000 (?) Jurí und Tonocoté impatroniert [3]).

Eine dieser Stadtgründungen hatte ein ausgesprochen militärisches Motiv: Esteco [4]), zuerst 1567 von Diego de Heredia 30 Leguas von Santiago del Estero entfernt unter 26° 30′ s.Br. am Rio Salado angelegt, später aber wegen der beständigen Angriffe der Indianer nach dem oberen Salado nach rückwärts verlegt, sollte als Aussenposten die Städte Salta, San Miguel und Santiago gegen die Invasionen der Chaco-Stämme decken, wurde aber 1692 durch ein Erdbeben völlig zerstört und aufgegeben. Trotz der grossen militärischen und kommerziellen Bedeutung, zu der sich die Stadt bald aufgeschwungen hatte, wurde Esteco nicht wieder aufgebaut.

Einen nicht minder unglücklichen Ausgang nahm ein Kolonisationsversuch an der entgegengesetzten Seite des Chaco: die zur Abwehr der allmählich überhand nehmenden Angriffe der Indianer im Jahre 1585 von Alonso de Vera y Aragon, dem Gouverneur von Corrientes, am Rio Bermejo mit so grossen Hoffnungen für die Zukunft gegründete Stadt Concepción de buena Esperanza [5]) wurde im Jahre 1631 von den Eingeborenen, besonders den Mokoví, zerstört. Dieser Vorposten hatte dazu dienen sollen, die Verbindung zwischen den getrennten Gebieten östlich und westlich des Chaco herzustellen. Die Jesuiten hatten seine Bedeutung sehr früh erkannt und aus ihm ein Centrum für die Christianisierung des Chaco zu machen gedacht. Concepción del Bermejo lag, 30 Leguas vom Rio Paraguay entfernt, im Gebiete der von den Spaniern wegen ihres Gebrauches, die Haare oberhalb der Stirn abzuscheren, gewöhnlich als Frentones [6]) bezeichneten Indianer.

Seitdem aber die Spanier sich überzeugt hatten, dass die Eroberung des Chaco mit viel grösseren Opfern verbunden sein würde als die der benachbarten Gebiete, beschränkten sie sich lediglich auf die Defensive und überliessen es der Mission — deren Wirksamkeit unten eine eingehendere Behandlung finden wird — ihnen auf friedlichem Wege, mit der „Conquista espiritual", vorzuarbeiten. Gleichwohl zwangen die Angriffe der Indianer, die

---

[1]) de Angelis, Colección I, Indice pp. XXI, LIV f. — Huonder, MS p. 390. — Charlevoix I, p. 262 ff. — Lozano p. 58. — ca. 1560.

[2]) Santiago del Estero, von Aguirre 1563 am Rio Dulce gegr.; San Miguel del Tucumán, gegr. 1564 von Don Diego Villaroel beim Cerro de Aconquija, 1585 wegen ungünstiger Gesundheitsverhältnisse verlegt (Guzman, p. 120 f.); Esteco gegr. 1567 (Guzman p. 121 f.); Córdoba, gegr. 1573 von D. Jerónimo Luis de Cabrera; in dem gleichen Jahre Sa Fé von Juan de Garay angelegt (Guzman p. 189); Salta (Guzman p. 10) verdankt seine Entstehung (1582) dem Gonzalo de Abreu y Figueroa. Später verlegte der Gouverneur Hernando de Lerma die Stadt aus dem Tale von Siancas an den Ort, wo sie sich heute befindet. (Guzman p. 10.) — Sa Cruz de la Sierra 1560 von Chaves unter 18° 4′ s. B. gegr.; 1575 nach dem jetzigen Orte, 17° 49′, verlegt.

[3]) Guzman, Hist. Arg. pp. 10, 82.

[4]) Guzman p. 121 f. — de Angelis I, Ind. zu Guzman p. XXXI. — Huonder, MS. p. 390. Die Stadt lag zuerst am Ostufer des Salado, musste aber wegen der Angriffe der Indianer auf die andere Seite des Flusses verlegt werden.

[5]) del Techo, Lib. I, cap. 41. — Huonder MS. p. 390 — Guevara, bei de Angelis II, p. 157. — de Angelis I, Indice zu Guzman p. XXIII. — Dobrizhoffer III, p. 6. — Diego de Alvear, Relación geogr. y hist. de la prov. de Misiones, p. 30, bei de Angelis IV. — de Angelis IV, Proemio zu Garcia de Solalinde, Proyectos de colonización del Chaco. — Lozano p. 93.

[6]) Guzman p. 11 u. Indice p. XXXII. S. u. p. 30 f.

sich seit der Einführung des Pferdes, wie wir weiter unten näher ausführen werden, in ausserordentlicher Weise verstärkten, zu energischen Gegenmassregeln und von Zeit zu Zeit zu Gegenstössen, um die Flut zurückzudämmen.

Im Jahre 1628, also drei Jahre vor der Zerstörung von Concepción, plante die spanische Kolonialregierung, wie DEL TECHO[1] berichtet, nichts geringeres, als eine feste Verbindung von den oberen Zuflüssen des Bermejo quer durch den Chaco herzustellen und damit den Weg von Perú nach Asunción — der über Córdoba und Santa Fé führte, seitdem der Chaco boreál zuletzt 1565 von FRANCISCO ORTIZ DE VERGARA und NUFLO DE CHAVES durchquert worden war — um fast die Hälfte zu verkürzen. Aber der Gouverneur von Paraguay, der im Osten in den Chaco eindrang, sah sich wegen der offensiven Haltung der Indianer zum schleunigen Rückzuge genötigt, und die militärische Expedition MARTIN LEDESMAS, des Gouverneurs von Tucumán, kam im Westen nicht über das Gebiet der Mataguayo am oberen Bermejo hinaus. Die damals von LEDESMA unterhalb der Mündung des Rio Centa am Bermejo de Tarija gegründete Stadt Santiago de Guadalcazar[2] hatte eine nur ephemere Existenz, denn die Mataguayo, der ewigen Plackereien müde, griffen zu den Waffen und jagten die spanische Bevölkerung schon im Jahre 1635 wieder aus ihrem Lande.

Der Grund aller spanischen Misserfolge war der viel zu geringe Aufwand von Kräften: ALONSO DE VERA gründete Concepción mit 135 Soldaten, mit 29 bekriegte LEDESMA die Ocotáes[3]. Aus gleicher Ursache sind auch die Expeditionen, die Gouverneur ANGEL PEREDO von Tucumán seit 1670 unternommen hatte, um die Anfälle auf Jujuy und Esteco abzustellen, ohne Ergebnis geblieben[4]. Das Heer, mit dem der Maestre de campo AMUEATEGUI 1671 die Mataguayo züchtigte, wurde aus Kontingenten von Esteco, Salta, Jujuy und Tarija gebildet und bestand trotzdem nur aus 110 Veteranen, von denen noch dazu die von Salta und Fuerte de Guadalupe zurückkehrten und andere am Rio Ocloyas blieben[5]. Wenn auch damals (1672) Don DIEGO MARIN DE ARMENTA Y ZÁRATE mit einem Corps von Tarijanern den Pilcomayo weit abwärts vordrang[6], so übten doch derartige Streifzüge weit in das unbekannte Land hinein keinen wesentlichen Einfluss auf den allgemeinen Gang und das Ergebnis des Kampfes aus.

Da nach der Zerstörung von Esteco (1692), die den Verlust der gesamten Jurisdiktion dieser Stadt nach sich zog, die Ostgrenze von Tucumán offen lag, erbaute der Gouverneur ESTEVAN DE URIZAR Y ARESPACOCHAGA 1710 am Salado unterhalb der Ruinen der Stadt das Presidio Valbuena und suchte die Chaco-Indianer durch mehrere Feldzüge einzuschüchtern. Dabei drangen seine Maestres de campo FERNANDO DE LISPERGUER und JUAN DE ELISONDO den Bermejo abwärts bis zu den Chunupí und Vilela vor. Das Resultat aller Kämpfe war unbedeutend genug: gelang es doch nur, einige unberittene Stämme sesshaft zu machen, wie die Lule, die später den Kern der Bevölkerung von Valbuena bildeten. Letzteres musste für lange Jahre allein den Grenzschutz gegen die Indianer übernehmen, konnte aber die verheerenden Züge derselben nicht im entferntesten abwenden[7].

---

[1] DEL TECHO, Lib. VIII. cap. 15.
[2] HUONDER, MS. p. 390. — DE ANGELIS IV, Proemio zu GARCIA DE SOLALINDE, Proyectos de colonización. — LOZANO p. 5.
[3] DE ANGELIS IV, Proemio zu GARCIA DE SOLALINDE.
[4] — — VI, „ „ MATORRAS, Diario de la expedición hecha en 1774. — DOBRIZHOFFER III, p 6.
[5] — — IV, „ „ SOLALINDE.
[6] — — VI, „ „ MATORRAS.
[7] LOZANO p. 399 ff. — DE ANGELIS VI, Proemio zu MATORRAS, Diario de la expedición hecha en el año 1774. — DE ANGELIS I, Indice zu GUZMAN, p. XXXI. — CHARLEVOIX VI, p. 227 ff. — DOBRIZHOFFER III, p. 7 ff.

Ein aggressives Vorgehen der Spanier ist seit der Einführung des Pferdes stets an der Beweglichkeit der Indianer gescheitert, denen die Weiträumigkeit ihrer Wohngebiete als bestes Kampfmittel noch obendrein zur Verfügung stand. Wenn trotzdem die Spanier wieder allmählich an Boden gewannen, so war das weniger die Folge ihrer kriegerischen Expeditionen als vielmehr einer langsamen Kulturarbeit, besonders auch der Missionstätigkeit, die seit dem 18. Jahrhundert am oberen Salado kräftig einsetzte [1].

Wenn man absieht von unbedeutenderen Expeditionen, die fast alljährlich von Milizen dieser oder jener Grenzstadt des Chaco zur Bestrafung der häufigen indianischen Überfälle ausgeführt wurden, hat es fast fünfzig Jahre hindurch an einer grösseren, von Seiten der Regierung ausgehenden Unternehmung militärischer und kolonisatorischer Art gefehlt. Erst 1759 wurde in Tucumán wieder ein Kriegszug ins Werk gesetzt; der Gouverneur Don Joaquin Espinosa y Davalos trat mit zwei Heerhaufen, die von Fuerte de San Fernando und Valbuena ausgingen und sich in der Gegend von Tren de Espinosa am oberen Bermejo vereinigten, in den Chaco ein, während gleichzeitig von Osten her ein Vorstoss gemacht wurde. Ein den Bermejo abwärts vordringendes kleines Corps vermochte eine Verbindung nicht herzustellen, da es, nur noch 35 Leguas von Corrientes entfernt, die Richtung verlor und umkehrte [2].

Ein sehr unrühmliches Ende nahm ein Zug, den 1764 der Offizier Arrascaéta und 80 Tucumanier mit Hilfe eines befreundeten Kaziken von Macapillo ausführten: in der „Cangayé" genannten Gegend am Bermejo von den Mokoví umzingelt, konnten sie sich nur unter schändlichen Bedingungen vor der Niedermetzelung bewahren [3].

Mit der Verbannung der Jesuiten (1767—68) begann allenthalben für die Indianer eine neue Periode ihrer Entwickelung. Als damals die spanische Regierung sich plötzlich vor die schwere Aufgabe gestellt sah, die Aufsicht über die verlassenen Indianer-Missionsstationen und die Pazifizierung der freien Stämme des Chaco austrál selbst zu übernehmen, begriff auch sie bald, dass nur auf friedlichem Wege eine dauernde Okkupation und Sicherung dieses Gebietes möglich wäre. Die eigentliche Erschliessung des südlichen Chaco ist dann eines der sonst geringen Verdienste der Spanier in den letzten Jahrzehnten ihrer Herrschaft geworden.

Die Indianergrenze vom Rio Salado bis zum Bermejo vorzuschieben und damit den Chaco austrál gegen Norden abzuschliessen, war das Ziel aller Kolonisationspläne. Zwar verlief der Zug des Matorras [4], der 1774 von Fuerte del Valle ausging, ziemlich ergebnislos, da in Cangayé am Bermejo eine Oppositionspartei im Feldlager den Führer zur Rückkehr auf geradem Wege nötigte; aber schon 1780 gelang es dem Obersten Don Francisco Gavino Arias [5], der auf Grund einer königlichen Cedula „Informationen über den Zustand der Indianer am Bermejo einziehen und die Neuanlegung von festen indianischen Siedelungen zum Zwecke der Abstellung der räuberischen Überfälle ins Auge fassen sollte", die Reduktionen San Bernardo und Santiago oder Cangayé am mittleren Bermejo zu

[1] S. u. p. 22.

[2] de Angelis VI, Discurso preliminar zu Matorras, Diario.

[3] — — VI, „ „ „ „

[4] Matorras, Don Gerónimo, Gobernador del Tucumán, Diario de la expedición hecha en 1774 á los paises del Gran Chaco desde el Fuerte del Valle, bei de Angelis VI, 1837 (erste Ausgabe).

[5] Arias, Don Francisco Gavino, coronel del regimiento de caballeria San Fernando. Diario de la expedición reduccional del año de 1780, mandada practicar por orden del Virey de Buenos Aires, hg. von de Angelis VI, 1837. — de Angelis IV, Proemio zu Garcia de Solalinde, Proyectos de colonización.

gründen, die der Obhut der Franziskaner unterstellt, später jedoch zeitweilig wieder aufgegeben wurden. In jenen Jahren eifriger Kolonisationstätigkeit fand auch zuerst das alte Problem der Herstellung einer schiffbaren Verbindung zwischen Jujuy und Corrientes seine Lösung, indem Cornejo [1]) den Bermejo 1790 bis zu seiner Mündung befuhr. Die Tagebücher Cornejos und seines Kaplanes während seiner ersten, gescheiterten Expedition (1780), des Franziskaners Morillo [2]), enthalten sehr wichtige ethnographische Beobachtungen und werden uns vielfach als Quelle dienen.

Zur Sicherung des gewonnenen Bodens hatte Arias eine Kette von Presidios vom Fort San Fernando am Rio del Valle bis zum Bermejo anlegen wollen, ein Plan, den Cornejo dadurch vereinfachte, dass er die Bermejo-Linie durch die befestigten Punkte von Zapallarcito, Tren de Espinosa, Encrucijada de Macomita, Esquina, San Francisco und Centa zu decken vorschlug [3]). Dass sich die Regierung auch weiterhin mit ernsten Projekten trug, zeigen die Gutachten, die sie von Azara und Garcia de Solalinde in Sachen der Kolonisation des Gran Chaco einforderte [4]). Wenn freilich damals Garcia die Pazifikation des Chaco austrál, die Ansiedelung der Indianer und die Bevölkerung mit Weissen in weniger als sechs Jahren ohne viel Kosten für möglich hielt, so haben ihm die Ereignisse nicht Recht gegeben, denn erst den letzten zwanzig Jahren des 19. Jahrhunderts blieb diese Aufgabe vorbehalten.

c. *Innere Umwandelung der Indianer infolge der Berührung mit den Weissen.* — Haben wir die allgemeinen äusseren Folgen dieser Kolonisationsversuche ins Auge gefasst, so hebt sich zugleich noch die Frage: welche Wirkungen verbanden sich mit der Berührung der Spanier und Indianer hinsichtlich des inneren Zustandes der letzteren?

Die Umwandelungen waren sehr bedeutend: einzelne Stämme haben sich aus ihrem Naturzustande herausgeschwungen und sind meist der stärksten Waffe des Europäers, seiner Kultur, zum Opfer gefallen; andere sind auf ihrer tieferen Stufe verharrt, ohne sich aber den Kultureinwirkungen völlig entziehen zu können. Infolge friedlicher Kolonisations- und Missionsbestrebungen und nicht zuletzt durch die Ausbreitung zahlreicher, bis dahin in Amerika unbekannter Krankheiten, die, wie Schnupfen, Masern und Blattern, pestartig verheerend wirkten, haben die Völkerverhältnisse im Chaco allmählich eine vielleicht nachdrücklichere Umgestaltung erfahren als durch die rein mechanischen Einwirkungen der Waffen.

d. *Einführung des Pferdes.* — Die Einführung des Pferdes war es vor allem, die das ganze Dasein der Indianer der Ebenen des südlichen Amerika umgestaltend beeinflusst und zugleich den durch die gleiche Umwelt begonnenen Prozess der Angleichung und ethnographischen Vereinheitlichung dieser Stämme befördert hat. So wie uns die Chaco-Indianer und die patagonischen Indianervölker am Ende des 18. Jahrhunderts und heute entgegen-

---

[1]) Cornejo, D. Juan Adrian Fernandez, Diario de la primera expedición al Chaco, emprendida en 1780 por el coronel Cornejo, hg. von de Angelis VI, 1837. — Cornejo, Expedición al Chaco por el Rio Bermejo, 1790, bei de Angelis IV, 1837.

[2]) Morillo, Fray Francisco, del Orden de San Francisco, Diario del Viage al Rio Bermeje (1780); erste Ausgabe bei de Angelis VI, 1837.

[3]) de Angelis IV, Proemio zu Proyectos de colenización del Chaco por Don Antonio Garcia de Solalinde.

[4]) Informes de Don Felix de Azara sobre varios proyectos de colenizar el Chace, hg. ven de Angelis IV, Buenos Aires 1836. (verf. 1799.) — Proyectos de colenización del Chace por Don Antonio Garcia de Solalinde (verf. 1799), hg. ven de Angelis IV. Garcia de Solalinde hatte als Unternehmer eines Holzfällerei-Betriebes mehrere Jahre am Bermejo im Innern des Chace gelebt.

treten, sind sie in ihrer Eigenart und in ihrer gesamten Lebensweise nicht zu begreifen ohne den Besitz des Pferdes, das mit ihrer Existenz aufs engste verknüpft ist.

Rui Diaz de Guzman[1]) (1612) berichtet, dass von jenen fünf Stuten und sieben Hengsten, die bei Ilaras eiligem Abzuge von Buenos Aires zurückgelassen worden waren, alle jene zahlreichen Rudel von Pferden stammen, „de los cuales el dia de hoy ha venido á tanto multiplico en menos de 70 años, que no se puede numerar; porque son tantos los caballos é yeguas, que parecen grandes montañas, y tienen ocupado desde el Cabo Blanco hasta el Fuerte de Gaboto, que son mas de 80 leguas, y llegan adentro hasta la Cordillera."

Die Indianer haben sich der eingefangenen Pferde bald zu bedienen gelernt, ja bald wussten sie geschickter mit ihren Reittieren umzugehen als selbst die Spanier[2]). Die schwerfällige, nach europäischem Muster gerüstete spanische Kavallerie hat seitdem gegen sie nur selten etwas ausrichten können. Die Natur des Landes und seine Weiträumigkeit, deren schnelle Überwindung erst durch das Pferd möglich geworden war, sind für die Indianer stets das stärkste Verteidigungsmittel geblieben.

Die meisten eingeborenen Völker der südlichen Ebenen bis nördlich über den Rio Pilcomayo sind beritten geworden, so ausser den Indianern der Pampas, die Charrúa, die Calchaquí, Abipón, Mokoví, Toba, Mbayá, Chiriguano, Malbalá und die meisten übrigen Stämme der Mataco-Mataguayo-Sprachfamilie[3]). Typische Reitervölker sind besonders die Stämme der Guaikurú-Familie geworden, weniger diejenigen der Mataco-Mataguayo-Gruppe, die, wie auch die Vilela, Chunupí und Lule, nur wenige Pferde besassen. Der Mangel an Nachrichten über die nördlichen Chaco-Stämme macht es unmöglich festzustellen, wie weit damals das Pferd nach Norden hin Eingang gefunden hat. Um das Jahr 1800 pflegten die unberittenen Zamuco-Chamacoco hoch im nördlichen Chaco von den benachbarten Mbayá Pferde zu kaufen[4]). Übrigens ist der Zeitpunkt der Einführung des Pferdes bei den einzelnen Stämmen nicht einmal für den Chaco austrál anzugeben, aber sicherlich ist diese nicht rasch erfolgt. Am frühesten besassen das Pferd die Indianer am unteren Paraná und am La Plata. Die Abipón sollen, wie ein sehr alter Angehöriger dieser Nation Dobrizhoffer erzählte, von den Calchaquí, die damals schon in das Gebiet der Stadt Santa Fé verpflanzt waren, im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts ihre ersten Pferde gestohlen haben[5]). Im Jahre 1641 besassen nicht nur schon die Abipón Pferde, sondern auch selbst die Stämme am mittleren Bermejo, wie P. Pastor auf seiner Missionsreise zu den Abipón feststellte[6]). Noch früher, 1630, als Martin de Ledesma längs des Bermejo vordrang, wurden die Vilela und Chunupí, sowie benachbarte Stämme im Besitze von Pferden angetroffen[7]). Hundert Jahre später freilich berichtet Lozano[8]), dass die Vilela unberitten seien.

Da die meisten der später berittenen Stämme, selbst die schon Spuren höherer Kulturentwickelung aufweisenden Calchaquí von Tucumán, schweifende Jäger waren und keinen

---

[1]) Guzman, Historia Argentina, bei de Angelis I, p. 10. Die Hacendados der Banda orientál belohnten diejenigen, welche die verwilderten Pferde töteten, da diese das Vieh zerstreuten; de Angelis I, Indice zu Guzman p. XI.

[2]) Lozano, p. 79 ff. Estan el dia de hoy mas diestros en cavalgar, que los mismos Españoles; rara vez les dan alcance los Españoles.

[3]) Dobrizhoffer, Gesch. der Abiponer III p. 17.

[4]) Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde I, p. 248.

[5]) Dobrizhoffer, a. a. O. III p. 10 f. — Über die Mbayá s. u. p. 43.

[6]) — III, p. 10, 124. — Charlevoix II, 414.

[7]) Lozano, p. 86 f.

[8]) — p. 399.

oder geringen Ackerbau trieben, so vollzog sich der Übergang zum Pferdenomaden um so leichter. Der schwerfällige Ackerbauer dagegen, wie der Guarani, der Lule, der Vilela, der Chiriguano, haftete zu fest am Boden; er hat nicht das Pferd in den Mittelpunkt seiner gesamten Existenz gerückt, dessen Besitz seine Bodenständigkeit bedroht und ihn zur Unstetigkeit geführt hätte. Das Beispiel der den Ackerbau treibenden Araukanern [1]) verwandten Auca, die, als sich die Trupps der verwilderten Pferde nach Westen bis an den Fuss der Cordillere verbreitet hatten, in die Ebene hinabstiegen und zum schweifenden Leben übergingen, steht ganz vereinzelt da [2]). Zugleich aber zeigt dieser letztere Vorgang, wie tiefgehende Wirkungen auf die ethnischen Zustände die Einführung des Pferdes gehabt hat: die Auca-Araukaner haben seitdem die patagonischen Stämme zurückgedrängt und sind heute als Pamperos die herrschenden Stämme jener Gebiete geworden [3]). Schon Azara hat geschildert, wie die Gruppierung der Pampasvölker mit der wechselnden Ausbreitung der Pferde- und Rinderherden im Zusammenhange steht [4]).

Der Indianer, dem mit dem Besitze des Pferdes die Möglichkeit zur Beherrschung weiter Räume in die Hand gegeben war, gewann damit sofort an Defensivkraft und ging selbst zur Offensive über. Das plötzliche Aufflackern aller Widerstandskräfte und die Tendenz nach Expansion, die alle berittenen Chaco-Stämme seit Mitte des 17. Jahrhunderts nach einer Zeit der Ruhe und Erschöpfung, seit der ersten Eroberung des Landes zeigten, gehen in ihren Ursachen zurück auf den Gebrauch des Pferdes. So vermochten auch die Chaco-Indianer auf mehr als hundert Jahre lang aus der wesentlich passiven Rolle herauszutreten, die sie die ganze Zeit vorher und nachher wieder, seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis heute gespielt haben. Nur der Besitz von Pferden, der das unstäte Dasein jener Wildstämme noch mehr beflügelt hat, kann eine Erklärung geben für die grossen, bis dahin in Südamerika unbekannten Raub- und Beutezüge der Indianer des Chaco, Züge, die hinsichtlich ihrer Ausdehnung nur in denjenigen der asiatischen Horden ihr Analogon finden. Dabei fällt es nicht schwer, nachzuweisen, dass der zur Zeit der Conquista noch unbekannte Gebrauch von Speer und Lanze, wie in Afrika, als Ausdruck und Folgeerscheinung dieser Entwickelung zu einer kriegerischen Organisation aufzufassen ist [5]).

Das uns bekannte Beispiel der Abipón [6]) mag sich auch bei anderen Stämmen wiederholt haben und möge deshalb hier als typisch angeführt werden. Waren sie, solange sie noch keine Pferde besassen, froh, ihre Freiheit zu behaupten, so begannen sie seit Mitte des 17. Jahrhunderts als berittene Krieger und Jäger expansiv zu werden. Zunächst setzten sie den Matará, einer den Spaniern schon früher unterworfenen Nation, sowie den Calchaqui heftig zu und jagten anderen Stämmen Schrecken ein. Bald aber erschienen sie wie auch die Mokoví und Toba als Räuber in den Haciendas der Grenzansiedler und stahlen, nach Süden bis über den Rio Segundo vordringend, Pferde, Rinder und Schafe. Dobrizhoffer schätzt die Zahl der innerhalb eines Zeitraumes von fünfzig Jahren von ihnen weggetriebenen Pferde auf gegen 100000 Tiere; es kam oft vor, dass sie bei einem einzigen Über-

---

[1]) Fr. Müller, Allg. Ethnographie, 1879, p. 275.

[2]) Azara II, p. 48.

[3]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker III, p. 494. — Lafone Quevedo, La raza Pampeana y la raza Guarani ó los Indios de la Plata en el siglo XVI. Buenos Aires 1900, Bol. del Inst. geogr. Arg. XX.

[4]) Azara II, p. 36 ff.

[5]) Cf. Ratzel, Die geogr. Verbreitung des Bogens und der Pfeile in Afrika. (Berichte über die Verh. der K. S. Ges. der Wiss., phil. hist. Klasse, 1887, pp. 233 ff.)

[6]) Dobrizhoffer III, p. 10 ff.

fälle 4000 Pferde mitnahmen. Allein aus den Estancias der Stadt Santa Fé sind innerhalb von zwanzig Jahren 15000 Pferde weggeführt worden.[1] Die Städte Santa Fé, Asunción, Corrientes, Santiago del Estero, San Miguel, Córdoba sowie die „alten" Reduktionen der Guaraní am Paraná haben schwer unter den blutigen Invasionen der Guaikurú-Stämme gelitten. Mehr als eine Grenzansiedelung ist zerstört, viele Hunderte von Kolonisten und friedlichen Reisenden sind ermordet oder in die Sklaverei geführt worden.[2]

Nirgends war damals unter den weissen Ansiedlern der fröhliche Wagemut der Conquistadoren noch vorhanden; nirgends hat man sich zu einem grossen, geschlossenen, einheitlich organisierten Angriffe auf die Indianer zusammenfinden können. So konnte es kommen, dass beinahe während des ganzen Coloniaje die berittenen Indianer eine Geissel der benachbarten Provinzen Paraguay und Tucumán bildeten. Selbst die Jesuiten mussten damals ihre Pläne der begonnenen friedlichen Eroberung des Chaco zeitweilig zurückstellen. Daher blieb auch die geographische Kenntnis dieses Gebietes lange auf dem Stande der ersten hundert Jahre der spanischen Herrschaft im La Plata-Becken stehen. Erst gegen Mitte des 18. Jahrhunderts konnte man wieder ernstlich das alte Projekt aufnehmen, von Tarija- aus quer durch den Chaco auf dem Pilcomayo nach Asunción zu gelangen, ein Problem, das 1744 mit dem Tode seines eifrigsten Förderers, des Paters Castañares, der auf einer Missionsreise von Mataco-Mataguayo- oder Toba-Indianern erschlagen wurde, unglücklich endete und bekanntlich erst vor zwei Jahrzehnten gelöst wurde.

Es war bereits darauf hingewiesen worden, wie die Reiterstämme des Chaco lange Zeit für Südamerika dieselbe geschichtliche Rolle gespielt haben wie die Prairie-Indianer für Nordamerika und die Horden der Turkvölker und Steppennomaden für Asien. Wie diese haben sie sich, hervorbrechend aus ihren Steppen- und Waldgebieten, über ihre Nachbarn ergossen; doch sind ihre raschen Einfälle meist nur Raubzüge geblieben, von denen sie sich alsbald wieder zurückzogen. Eine Umwandelung selbst ihres inneren Charakters, die mit ihnen seit ihrem Übergange zum Pferdenomadentum vorgegangen ist, hat sie den asiatischen Reitervölkern ähnlicher gemacht: sie sind zäh und ausdauernd, energisch und aktiv wie diese geworden. Schon älteren Beobachtern[3] ist die Überlegenheit der berittenen Stämme des Chaco über die unberittenen aufgefallen, und sie haben richtig erkannt, dass diese Superiorität seit Einführung des Pferdes datiert. Mit Recht wies Azara[4] in seiner dem Vicekönig Don Antonio Olaguer Feliú 1799 unterbreiteten Denkschrift auf die Schwierigkeiten hin, die sich der Unterwerfung und Kolonisation des Chaco darböten, seitdem die Indianer Pferde besässen und nicht mehr stationär wären. Erst lange nach der Ansiedelung der unberittenen Stämme ist es gelungen, auch die „Indios Caballeros" sesshaft zu machen.

Noch muss auf die eigenartige Erscheinung aufmerksam gemacht werden, dass das Pferd unter den modernen Chaco-Indianern, etwa bei den Toba, bei weitem nicht mehr so sehr im Vordergrunde des gesamten Lebens steht wie damals, als Dobrizhoffer unter den Abipón seine Beobachtungen anstellte. Ich glaube, dass eine Erklärung dafür sehr nahe liegt; die „Conditio sine qua non" für die Betätigung dieser Art des geschilderten, bei den

---

[1] Lozano, p. 79.
[2] Dobrizhoffer I, p. 146.
[3] — II, pp. 86, 545; III, Abschn. 2 u. 45 (p. 468 f.) u. 46. — Lozano p. 399 f. — de Angelis, Indice z. Guzman p. XI.
[4] Azara, Informes sobre varios proyectos de colonizar el Chaco, p. 6, bei de Angelis IV.

Turkvölkern Asiens am längsten und klarsten in Erscheinung tretenden, expansiven Nomadismus ist das Vorhandensein grosser Räume. Das Gebiet der Chaco-Indianer aber sehen wir im 19. Jahrhundert mehr und mehr eingeengt werden und diese selbst successive zum Ackerbau übergehen.

e. *Zucht von Haustieren.* — Im Vergleiche zur Einführung des Pferdes hat die Zucht von Schafen, Ziegen, Rindern und anderen Haustieren bei den Chaco-Stämmen viel langsamer nnd zeitlich später Eingang gefunden; sie hat, schliesslich aber dennoch intensiver betrieben, indem sie die raschen Kriegs- und Beutezüge erschwerte, zu einem mehr bodenständigen Leben führen müssen und auf den Charakter des ganzen materiellen Besitzes, auf Material der Kleidung und des Schmuckes modifizierend eingewirkt. Die durch Salazar (1555) oder de Garay (1580)[1] zuerst nach dem La Plata gebrachten Rinder bildeten bald den Reichtum des Landes, den auch die Eingeborenen zu ihrem Vorteile zu verwenden verstanden haben, zunächst freilich nur so, dass sie Tausende Stück von Hornvieh den Grenzansiedlern seit Beginn des 18. Jahrhunderts wegtrieben. Die Abipón und Mokoví Dobrizhoffers und Bauckes verwerteten, wie noch heute die patagonischen Stämme, an den gestohlenen Rindern nur das Fleisch. Die Missionare pflegten ihre Zöglinge zur Zucht von Haustieren anzuhalten in der bestimmten Absicht, sie damit bodenständiger zu machen: denn sie merkten bald, dass der wichtigste Schritt zur Zivilisation der Indianer getan war, wenn es gelang, sie von der schweifenden Lebensweise abzubringen. Bei dem Mangel an genaueren historischen Dokumenten lässt sich im einzelnen der Übergang vom schweifenden Jäger zum Rindernomaden nicht verfolgen. Diese Entwickelung liegt im wesentlichen abgeschlossen hinter uns, wenn wir heute bei den Toba des Rio Pilcomayo neben dem Pferde Rind, Schaf und Ziege finden.[2]

f. *Mission.* — Die christliche Mission ist mit der Geschichte der Chaco-Indianer aufs engste verknüpft, weshalb es gerechtfertigt erscheint, wenn wir hier ihrer eingehend gedenken. Nirgends im spanischen Amerika haben katholische Ordensgesellschaften eine umfassendere Tätigkeit entfaltet als in den La Plata-Provinzen; nirgends hat ihr, gerade für die Naturvölker am wenigsten heilsamer Bekehrungseifer so tiefe Spuren im Leben der Eingeborenen hinterlassen als hier.

Neben den Dominikanern und Franziskanern haben die Jesuiten, die nicht lange nach Gründung ihres Ordens im spanischen Südamerika erschienen[3], eine bedeutende Rolle gespielt: ist ja von ihnen eine der merkwürdigsten Staatengründungen ausgegangen, welche die Weltgeschichte zu verzeichnen hat. Die Jesuiten hatten die Konzessionen, die ihnen die spanische Regierung für ihr amerikanisches Kolonialreich schon im 16. Jahrhundert gemacht hatte, allmählich zu erweitern gewusst. Unter dem Vorgeben, die Indianer vor den Bedrückungen der Nachkommen der Conquistadoren zu schützen, denen durch die Einführung des Systemes der Repartimientos und Encomiendas Eingeborene als Leibeigene

[1] Rein, Geogr. Zeitschrift, Bd. VI, 1900, p. 310. — Waitz, Anthropologie der Naturvölker III, p. 494 Anm. Nach de Angelis I, Ind. z. Guzman, gebührt dies Verdienst dem Lizenziaten Juan Torres de Vera y Aragon, der von Charcas (Alto Perú) 4000 Stück Rindvieh, 4000 Schafe, 500 Ziegen und zahlreiche Pferde nach den La Plata-Provinzen bringen und in den Bezirken von Buenos Aires, Santa Fé und Corrientes verteilen liess. — Nach Guzman, Hist. Arg. p. 71, führte Nuflo de Chaves Ziegen und Schafe nach Paraguay ein.

[2] Nach den Expeditionsberichten des Matorras, Cornejo, Arias, Morillo wurden die Indianer des oberen und mittleren Bermejo in den Jahren 1774–90 überall im Besitze von Schafen betroffen. Die Machicuý des nördlichen Chaco hatten sich dagegen erst zur Zeit Azaras einige Hunde verschafft (Azara II, p. 157.)

[3] 1588 wurde in Asunción ein Jesuitenkolleg, 1610 die erste Paraná-Mission gegründet.

zugewiesen worden waren, hatte es die Gesellschaft Jesu zu erreichen verstanden, dass ihr von Spanien einige Distrikte am Uruguay, Paraná und Paraguay und bei den Chiquiten und Mojos im Norden und Nordwesten des Chaco, Gebiete die die Kolonisationsarbeit nicht recht zu lohnen schienen, unter beinahe völliger Ausschliessung aller staatlichen Gewalt überwiesen wurden, wo sie ihre, auf Kommunismus und einer Art hierarchischem Staatssozialismus beruhenden Staatsmaximen durchführte, lange bevor St. Simon seine Ideen vom sozialen Staate ausbaute.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier näher auf Wesen und Organisation dieses Jesuitenstaates, wie man ihn nicht mit Unrecht genannt hat, einzugehen.[1] Es ist bekannt, dass eine Zeitlang vielleicht sogar die Möglichkeit bestanden hat, dass sich dieses eigenartige Staatsgebilde, das mit seiner hierarchisch-sozialistischen Grundlage zugleich als Fortbildung des Inkareiches erscheint und Campanellas Sonnenstaat in die Wirklichkeit umzusetzen suchte, gänzlich aus dem spanischen Kolonialverbande loslöste, zumal die spanische Krone diese Losreissungstendenzen noch dadurch unterstützte, dass sie das Verbot der Zulassung nichtspanischer Jesuiten aufhob. Nur mit Gewalt konnte schliesslich dieser bedreblichen Entwickelung durch Austreibung der Gesellschaft (1767—68) ein Ende gemacht werden.

Der Schwerpunkt der Missionstätigkeit der Jesuiten lag bei den Guaraní Paraguays, besonders im heutigen Districte de las Misiones, nachdem die Provinz Guayra[2] am Alto Paraná wegen der fortgesetzten Einfälle und Sklavenjagden der Paulisten oder Mameluken, der portugiesisch-indianischen Mischbevölkerung von São Paulo, hatte geräumt werden müssen (1631). Ein zweites Missionszentrum befand sich im Norden des Chaco bei den Chiquiten und im Moxos-Lande; die dortigen Etablissements wurden im Unterschiede zu den „antiguas misiones" bei den Guarani als „nuevas misiones" bezeichnet.[3]

Das bei den Guarani mit so grossem Erfolge durchgeführte Experiment, das allerdings zuletzt auch die völlige Entmündigung der Indianer und ihr rasches Dahinsterben nach sich zog: ihre Vereinigung in sogenannten Reduktionen oder Doctrinas mit einer auf kommunistischen Prinzipien beruhenden Arbeitsteilung, hatten die Jesuiten auch auf die Herdenvölker des Chaco auszudehnen versucht, nachdem sie dieses weite Gebiet schon vorher auf ihren zahlreichen Missionsreisen durchstreift hatten.

Zunächst freilich stellten sich nur Misserfolge ein: eine grosse Zahl von Missionaren[4] hat den Glaubenseifer mit dem Tode büssen müssen. So rühmenswert auch den Religiosen das Martyrium erschien, so führte doch praktisch diese Art von Heroismus zu nichts. Aber mit einer fast bewunderungswürdigen Hartnäckigkeit und Glaubensfreudigkeit, der selbst der Gegner derartiger Missionsbestrebungen seine Anerkennung nicht versagen dürfte, ist es der Kirche endlich dennoch gelungen, nach und nach rings um den Chaco eine Kette von Missionsstationen zu ziehen, die sich — zumal seit 1750 — immer mehr in das Innere

---

[1] Eine eingehende Behandlung dieses Gegenstandes lieferten Gothein: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay (in Schmollers Forschungen Bd. IV, 4. Heft, 1883), sowie Pfotenhauer: Die Missionen der Jesuiten in Südamerika, 3 Bde., 1891—93.

[2] de Angelis I, Indice p. XLIV. — Zimmermann, Die europ. Kolonien, I, 1896 p. 137.

[3] In den zehn Kolonien der Chiquito wurden im Jahre 1767 5173 Familien mit 23788 Köpfen gezählt, in den 32 alten Guaraní-Missionen gegen 100000 Christen, während noch im Jahre 1732 ihre Zahl um die Hälfte grösser war. Dobrizhoffer I, 178 f., III, 505. — Diego de Alvear, Relación de la prov. de Misiones, bei de Angelis IV, p. 87. — Doblas, Memoria sobre la prov. de Misiones, bei de Angelis III, p. 5.

[4] Dobrizhoffer zählt am Ende des III. Bandes ihre Namen auf.

vorschoben. Sogar an einem „Heiligen und Apostel des Chaco" hat es nicht gefehlt. [1])

Schon gegen Ausgang des 16. Jahrhunderts sind im südwestlichen Grenzgebiete des Chaco die in den Jurisdiktionen von Santiago del Estero und Esteco zahlreich in Encomiendas konzentrierten Indianer, vor allem Lule, Tonocoté und Juri, zwangsweise zu Christen bekehrt worden [2]), aber die Flucht dieser Indianer in den Chaco austrál, die Zerstörung von Esteco und die durch die Einführung des Pferdes herbeigeführte expansive Haltung der freien Chaco-Indianer haben lange auf die „Conquista espiritual" hemmend eingewirkt. Erst nach den Feldzügen des Urizar y Arespacochaga kam es am oberen Salado zu dauerhafteren Reduktionsgründungen, wie sich denn überhaupt die Lule und Vilela jener Gegenden noch am ehesten der Katechese zugänglich gezeigt haben, da sie, von den Mokoví u. a. arg bedrängt, von vorn herein in den Weissen ihre Verbündeten erblicken mussten.

Die im Jahre 1767 vorhandenen Reduktionen und Ansiedelungen von Indianern am oberen Salado, an den Quellflüssen des Rio Bermejo, sowie bei den Chiriguano beweisen, mit welchem Eifer und Erfolge die Jesuiten, an deren Stelle dann meist Franziskaner traten, hier tätig gewesen sind. Die für den Ethnographen interessanteste Erscheinung ist bei alledem, zu beobachten, wie durch die Verpflanzung in Missionsorte, die oft weit von den Stammesgebieten ablagen, die einzelnen Indianerstämme durcheinander geworfen und dort zu einer „Colluvies gentium" zusammengeschmolzen worden sind. Minder glücklich waren die Jesuiten am östlichen Rande des Chaco. Zwar gelang es ihnen, die einst so gefürchteten Abiponer und Teile der benachbarten Mokoví in einer Anzahl von Missionsstationen zu vereinigen und selbst dem, nach dem Urteile aller Autoren wildesten Reiterstamme der Mbayá eine Reduktion zu erbauen, aber die Bekehrung dieser Guaikurú-Stämme hat nicht standgehalten, und die Missionen verfielen und verschwanden später meist wieder. Da die Patres die Kranken und Sterbenden zu taufen pflegten, so hatte sich unter den der Katechese unterstehenden Indianern die Anschauung verbreitet, dass das „Kopfwaschen", die Taufe, tötlich sei — ein Umstand, der sehr erschwerend ins Gewicht fiel.

Die Jesuiten fassten selbst die Wiedererbauung der alten Stadt Concepción del Bermejo ins Auge, [3]) um von da aus den Chaco central zu christianisieren, und dieser Gedanke war auch 1780 bei Gründung von San Bernardo und Santiago am Bermejo lebendig.

Zweifellos waren bei der Anlage von Reduktionen im Chaco neben religiösen Absichten besonders praktische Gesichtspunkte massgebend. Nicht nur suchte man eine direkte praktikable Verbindung zwischen den alten Missionen am Paraná mit denjenigen bei den Chiquiten und Mojos im Nordwesten herzustellen — ein Versuch, dessen Ausführung endlich 1767 dem P. José Sanchez Labrador von der Mbayá-Mission Belén aus gelang [4]) — sondern man hoffte auch, die Indianer durch Ansiedelung und durch Darbietung einer gesicherten wirtschaftlichen Basis, die sie von den Zufälligkeiten der Lebensbedingungen unabhängig machte, allmählich von ihren Raubzügen abzuhalten. Freilich musste diese Änderung der gesamten Lebensverhältnisse notwendig von nachteiligem Einflusse sein. Trotz der Fürsorge der Missionare brachen in den Reduktionen immer wieder heftige

[1]) Francisco Solano, dessen Name wegen der Vorhersage der Zerstörung von Esteco zu hohen Ehren gelangte, wurde kanonisiert.

[2]) Lozano pp. 94, 108, 118, 119. — Charlevoix I, 308 ff. II. 411. — Dobrizhoffer III, 122. — de Angelis, Indice z. Guzman pp. XXXI, LXXIII. — Als Missionare sind bekannt Francisco Solano, Añasco und Bárcena.

[3]) de Angelis IV, Proemio zu Garcia de Solalinde.

[4]) Azara II, 230. — Dobrizhoffer I, 126.

Epidemien von Schnupfen, Scharlach, Masern und Blattern aus, und häufig verödeten die Stationen wieder. Was der Gewalt der Waffen nicht so völlig gelungen war, vermochte die Mission und mit ihr die Kolonisation zu erreichen: eine nachdrückliche innere und äussere Modifikation des gesamten Völkerlebens. Lebensweise und Kulturbesitz der Chaco-Indianer, ja selbst ihre religiösen Vorstellungen [1]) haben einen veränderten Charakter angenommen, und das ethnische Bild wenigstens des Chaco austrál ist ein völlig anderes geworden.

Es ist nicht leicht, zu einer objektiven Beurteilung der Missionstätigkeit im Chaco zu gelangen. Doblas und Diego de Alvear [2]) suchen den Verfall der Missionen und den Rückgang der Zahl der eingeborenen Bevölkerung nach der Austreibung der Jesuiten unter der weltlichen Organisation der Directerios zahlenmässig nachzuweisen, während Azara [3]) das System der Religiosen heftig verurteilt. Mag auch das Urteil des letzteren in vieler Hinsicht einseitig sein — wissen wir ja, dass sein Bruder José Nicolo als spanischer Botschafter in Rom grossen Einfluss auf den Papst besass und eines der treibenden Werkzeuge bei Aufhebung der Societas Jesu war — so sind doch die Jesuiten nicht von dem Vorwurfe freizusprechen, dass es ihnen bei ihrer Tätigkeit lediglich auf äusserliche Formen ankam. So nur ist es zu erklären, wenn die Neophyten trotz der Predigt und der Schulen unmittelbar nach dem Sturze des Ordens vielfach in die schlimmste Barbarei zurückverfielen. Die Indianer sind in der strengen Ordnung und traurigen Einförmigkeit des Lebens in den Doctrinas völlig entmündigt und, meist mit Stämmen anderer Abkunft absichtlich zusammengewürfelt, ihrer nationalen und individuellen Eigenart zu ihrem Schaden entkleidet worden, genau so, wie es Humboldt [4]) von den Indianern in den Orinoco-Missionen berichtet. Was will dagegen besagen, dass auch ihre Sitten sich gemildert haben, ihre barbarischen Gebräuche abgestellt worden, dass sie sesshaft und der Ordnung gefügig geworden sind? Das düstere Temperament der Missionsindianer ist schon Humboldt aufgefallen. Eine traurige Sprache reden die vorhandenen Missionsstatistiken: die Sterblichkeit der Indianer, eine Folge veränderter Lebensverhältnisse, war in den Reduktionen sehr bedeutend, und die Jesuiten mussten selbst zugestehen, dass die Seelenzahl fortdauernd abnahm, obwohl immer wieder freie Indianer durch Geschenke zur Ansiedelung bewogen wurden.

Anderseits freilich haben Geographie und Ethnographie Südamerikas für einen Zeitraum von 150 Jahren den Religiosen — und infolge der eifersüchtigen Absperrung der spanischen Kolonien nach aussen beinahe ihnen allein — jegliche Förderung und Bereicherung zu verdanken. Ein blühendes wissenschaftliches Leben entfaltete sich damals in den La Plata-Provinzen. Noch heute verwertet die Linguistik Resultate von sprachlichen Untersuchungen jener alten Zelten. Auf dem Colegio maximo zu Cordoba, der grossen Jesuiten-Universität, wurden sogar Indianersprachen vom Katheder gelehrt, und die zahlreichen Arbeiten, die aus diesem geistigen Centrum hervorgegangen sind, zeugen noch heute von dem litterarischen Fleisse der Jesuiten.

[1]) K. v. d. Steinen: Der Paradiesgarten als Schnitzmotiv der Payaguá-Indianer (im Ethnol. Notizblatt, Berlin, II, 2, p. 60 ff., 1901) zum Vgl.

[2]) Doblas, Gonzalo, Memoria historica, geografica, politica y economica sobre la provincia de Misiones de Indios Guaranis, verf. 1785, gedr. b. de Angelis, III, 1839. — Diego de Alvear, Relación geografica y historica de la provincia de Misiones, gedr. b. de Angelis, IV. — In Misiones hat die Seelenzahl von 1767—1801 rapid abgenommen. Während man dort 1767 noch 100000 Christen zählte, waren es nach Azara (II, p. 338, ca. 1790) nur noch 67000, von denen im Jahre 1801 nur noch 14000 übrig waren.

[3]) Azara II, 223 ff.

[4]) Humboldt, Reise in die Aequinoktialgegenden, Kap. 9.

III. ABSCHNITT.

Die Stammesgeschichte der Chaco-Indianer in ihren einzelnen Zügen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

A. Vorbemerkungen.

Geschichte muss Universalgeschichte sein. — Erst seitdem die Geschichte aufgehört hat, allein die Kulturwelt und ihre Völker in ihre Kreise zu schliessen, und seitdem sie sich auch für die Naturvölker zu interessieren begonnen hat, kann sie Anspruch erheben, wahrhaft Universalgeschichte zu sein. Kein Volk ist geschichtslos, jeder Stamm hat seine Eigengeschichte, die zur Betrachtung auffordert. Freilich, wenn bei der Geschichte der Kulturvölker gar viele historische Vorgänge der Aufklärung ermangeln, um wieviel mehr muss dies der Fall sein bei derjenigen der Naturvölker, deren Überlieferungen, Sitte und Sprache man erst ziemlich spät zu verzeichnen der Mühe wert gehalten hat. Daher kann auch unsere Darstellung nur eine lückenhafte, sprunghafte sein; sie wird häufiger mit Vermutungen operieren müssen als die Geschichtsschreibung der Kulturvölker.

Sprachliche Zusammengehörigkeit als Einteilungsprinzip. — Es empfiehlt sich aus Gründen der Zweckmässigkeit, von vorn herein eine Einteilung der zahlreichen Chaco-Stämme zu treffen und auf deren Basis die entwickelungsgeschichtliche Behandlung der einzelnen engeren Stammesverbände und die Fixierung der historisch-ethnischen Zustände im Chaco durchzuführen. Da es nirgends zur Ausbildung fester Nationalitäten oder zur Staatengründung gekommen ist, so bleibt dabei als Einteilungsprinzip, ja bei der vorliegenden Gleichartigkeit physisch-anthropologischer Merkmale und des Kulturbesitzes als einzig verwertbares Unterscheidungskriterium überhaupt, allein die sprachliche Zusammengehörigkeit übrig.

Antizipation der Ergebnisse heutiger Sprachforschungen und Einteilung nach modernen linguistischen Gesichtspunkten. — Da aber in unseren Quellen aus dem 18. Jahrhundert nur immer der sofort augenfälligen Ähnlichkeiten des Habitus, der materiellen Existenz, der Sitten und Gewohnheiten gedacht, und dabei eine Gemeinsamkeit oder Verwandtschaft der Sprachen, wie sie tatsächlich vorhanden ist, nur bedingt anerkannt oder überhaupt geleugnet wird, so lag es für uns nahe, von den heutigen Sprachforschungen auszugehen und ihre Ergebnisse antizipierend in die Vergangenheit zu übertragen. Es zeigt sich dabei, dass das den älteren Autoren und Beobachtern schier unentwirrbar erscheinende Chaos der Chaco-Sprachen bei Anwendung moderner Methoden der Sprachvergleichung zu lösen wohl möglich ist. Der argentinische Linguist S. A. Lafone Quevedo und Guido Boggiani haben dazu den Weg gewiesen.

In einer auf den wissenschaftlichen Resultaten der zahlreichen detaillierten Sprachforschungen basierenden Zusammenstellung von grundlegender Bedeutung hat Lafone Quevedo eine Übersicht und Klassifikation der Indianer des Rio de La Plata-Gebietes

gegeben [1]). Darnach zerfallen alle diese in zwei grosse „Razas", deren Kriterien nicht nur in einer gewissen Verschiedenheit der physischen Erscheinung beruhen, sondern vor allem in der Sprache ihren deutlichsten Ausdruck finden. Der durch dialektische Abweichungen kaum geschiedenen grossen Sprachfamilie der Guarani (Tupi) steht gegenüber der Komplex aller nicht *guarani* redenden, unter einander gleichartigen Stämme des La Plata-Gebietes, die im allgemeinen südlich und westlich vom Sprachgebiete der Guarani, also in Entre-Rios, in der Banda oriental, vor allem aber im Chaco wohnen. Hinsichtlich der Sprache werden diese Nicht-Guarani, vorwiegend nomadische Bewohner der Ebene, in eine Reihe von untereinander teils verwandten, teils fremden Sprachgruppen eingeteilt.

Die bei Ankunft der Spanier um das La Plata-Ästuar herumwohnenden, im N an die Guarani und an die Chaco-Stämme grenzenden zahlreichen Stämme werden unter den Gruppen der Charrúa, der Querandí und Chaná-Timbú zusammengefasst [2]).

Bei den eigentlichen Bewohnern des Chaco ist die Linguistik [3]), teilweise unter Rekonstruktion der primären Verhältnisse, zur Aufstellung folgender Sprachgruppen gelangt:

1. Guaikurú: Abipón, Mokoví, Toba, Mbayá-Kadiuéo, Payaguá. Von allen diesen einst im allgemeinen die östliche Hälfte des Chaco bewohnenden Stämmen existieren heute nur noch die Toba sowie geringe Reste der Mbayá-Kadiuéo und Payagná. Wahrscheinlich gehörte auch der kleine Stamm der Guatschí den Gualkurú an.

---

[1]) S. A. Lafone Quevado, Progresos de la etnología en el Rio de La Plata durante el año 1898. (Boletín del Instituto geográfico Argentino, XX p. 3—64. 1899).

[2]) Lafone Quevedo, a. a. O. p. 60 f. — Los Indios Chanases y su lengua, con apuntes sobre los Querandies, Yaros, Boanes, Güenoas o Minuanes, Bol. XVIII, 1897, p. 115 ff.

[3]) *a*) Lafone Quevado, Bol. XV, 1894, Los Lules; Bol. XV, Calepino Lule-Castellano, Vademecum para el arte y vocabulario del P. Machoni. — La lengua Vilela ó Chulupí, estudio de filología chaco-argentina, fundado sobre los trabajos de Hervás, Adelung y Pelleschi, Bol. XVI, p. 37 ff., 87 ff., 1895—96. — Lenguas Argentinas: grupo Mataco-Mataguayo del Chaco, dialecto Noctén, Bol. XVI, p. 343 ff. — Lenguas Argentinas: grupo Mataco-Mataguayo, dialecto Vejoz, Bol. XVII. p. 121 ff., 1896. — Los Indios Matacos y su lengua por el P. Remedi, hg. von Lafone Quevado, Bol. XVII, p. 331 ff. — Progresos de la etnología, Bol. XX, p. 58—64, 1899. — Principios de gramática Mocoví, Revista del Museo de La Plata 1, 1890—91. — Vocabulario Mocoví-Español, Revista del Museo de La Plata IV, 1892. — Arte de la lengua Toba del P. Bárcena, Revista del Museo de La Plata V, 1893. — Idioma Mbayá, Buenos Aires 1896. — Idioma Abipón, Buenos Aires 1896—97.

b) Juan Pelleschi, Los Indios Metacos y su lengua, Bol. XVII, p. 559 ff., 1896; Bol. XVIII, p. 173 ff., 1897.

c) Danial Brinton, The american Race. A linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America, New-York 1891. — The linguistic Cartography of the Chaco Region, Philadelphia 1898. (Auch in Vol. XXXVII der Proceedings of the american philosophical Society, held at Philadelphia for promoting useful knowledge.)

d) Guido Boggiani, I Ciamacoco, (in: Boll. della Soc. geogr. Italiana, Ser. III, Vol. VII, p. 466—510, und Atti della Soc. Rom. d'Antropologia VII, fasc. 1) Roma 1894. — I Caduvei (Mbayá o Guaycurú), viaggi d'un artista nell' America meridionale, Roma 1895 (darin Einl. von Colini, Notizie storiche ed etnografiche sopra i Guaycurú e gli Mbayá). — I Caduvei, Studio intorno ad una tribu indigena dell' alto Paraguay nel Matto Grosso, Roma 1895 (auch in Mem. della Soc. geogr. Ital. V, Roma 1895). — Vocabulario dell' Idioma Guaná (in Atti della R. Accad. dei Lincei, Ser. V, 1895). — Etnografía del Alto Paraguay, Bol. XVIII, 1897, p. 613—625. — Los Indios Chamacocos (in Revista del Instituto Paraguayo, April 1898). — Guaikurú (in Mem. della Soc. geogr. Ital. VIII, p. 244—294, Roma 1898—99). — Compendio de Etnografía Paraguaya moderna, Asunción 1900. — Linguística sud-americana: Data para el estudio de las Idiomas Payaguá y Machicuý, Buenos Aires 1901.

e) Theodor Koch, Die Lenguas-Indianer in Paraguay, Globus 78, N°. 14 u. 15, 1900. — Die Guaikurú-Stämme, Globus 81, N°. 1, 3, 5, 7; 1902. — Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco, in Mitt. der Anthropol. Gesellsch. in Wien, XXXII, p. 130—148, 1902. — Die Guaikurú-Gruppe, in Mitt. der Anthrop. Ges. in Wien, XXXIII, 1903.

f) Karl v. d. Steinen, Die Schamakoko-Indianer, Globus 67, 1895.

g) Amadeo Baldrich, Las comarcas virgenes; el Chaco central norte, Buenos Aires 1890.

2. Mataco-Mataguayo: Mataco, Mataguayo, Vejoz, Noctén, Choroti, Guisnai, Malbalá, Matará, Tonocoté. Sie bewohnen in kompakter Masse die Gebiete des mittleren Chaco, westlich der Toba.
3. Vilela-Lule: Vilela, Lule [1]), Chunupi. Einst im Süden der Mataco-Mataguayo, bilden sie heute nur noch wenige Trümmer.
4. Maskoí-Gruppe (früher fälschlich auch als Lengua-Enimagá-Ennima bezeichnet): Lengua, Angaité, Sanapaná, Sapuqui und Guaná. Ihr Wohngebiet befindet sich heute im Chaco boreál, wo es sich von Villa Concepción am Rio Paraguay in nordwestlicher Richtung in das Innere zieht.
5. Eine gemeinsame Sprachgruppe bildeten die jetzt verschollenen Stämme der Lengua, Enimagá und Guentusé der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.
6. Samucu-Gruppe: Zamuco-Samucu, Chamacoco, Tumanahá (Timanahá), Moro (Morotoco), mit Wohnsitzen im Norden und Nordosten des Chaco boreál.
7. Ein von der Stammfamilie der Tupi-Guaraní räumlich getrennter Zweig sind die Chiriguano im nordwestlichen Chaco, die, im Gegensatze zu den übrigen genannten Stämmen des Chaco, in nachkolumbischer Zeit das sesshafteste Bevölkerungselement gebildet haben.
8. Guaná-Chané, Untergruppe des Mojo-Mbáure-Zweiges der Nu-Aruak-Familie (Aruaco, Maipuré): Chané im bolivianischen Chaco, Quiniquinão (Kinikinau) bei der Laguna de los Xarayes, Teréno und Guaná [2]) am Rio Miranda (Mondego) in Brasilien.

Allmähliche Herausbildung der heutigen Nomenklatur. — Erst allmählich haben sich diese heutigen Stammesnamen herauskrystallisiert, wie denn überhaupt eine der Hauptschwierigkeiten für die Lösung historisch-ethnischer Probleme in der chaotischen Verwirrung der älteren Nomenklatur besteht. Es ist bis heute nicht völlig geglückt, in dieses Gewirr von Namen Ordnung zu bringen und einzelne Gruppen von Stämmen sondernd herauszuheben, umsoweniger als eine Reihe der älteren Stämme, besonders derjenigen im Mündungsgebiete des La Plata, verschollen oder ausgestorben ist. Erst verhältnismässig spät ist man dazu gekommen, sich von den nur äussere Merkmale berücksichtigenden und deshalb meist nicht die tieferen ethnischen Verwandtschaften charakterisierenden Stammesbezeichnungen zu emanzipieren und die Eigenbenennungen der Indianer anzuwenden.

Wirrwarr der älteren Nomenklatur. — Es sind Gründe mannigfacher Art, auf welche die komplizierte Nomenklatur der älteren Zeit zurückgeht. Zunächst musste die häufige Korrumpierung der Namen und die selbständige Verwendung von Hordennamen zur Aufstellung neuer zahlreicher „Nationen" führen. Sind ja sogar aus den Namen der Kaziken mitunter Stämme geschmiedet worden [3]). Sodann hat eine streng ausgebildete Geisterfurcht beim Todesfalle des Häuptlings oft den Wechsel aller Namen veranlasst. Wie irreleitend die Benennung nach äusseren Merkmalen oder der Lebensweise sein konnte, zeigt das Beispiel der Frentones [4]). Ebenso ist — ähnlich wie in Brasilien der jeglicher gemeinsamen ethnischen Unterlage entbehrende Begriff „Coroados" — die Bezeichnung „Lenguas" für alle den Lippen-

[1]) Diese Lule (des P. Machoni) sind wohl zu scheiden von den Lule am Cerro de Aconquija in Tucumán (Lule des Bárcena).

[2]) Diese Guaná (Nu) sind nicht zu verwechseln mit den Guaná der Maskoí-Gruppe.

[3]) Dobrizhoffer I, 159; d'Orbigny, Voyage dans l'Amérique méridionale, l'homme américain p. 191, Paris 1839.

[4]) Siehe oben p. 13 und unten p. 30.

pflock tragenden und deshalb dem Anscheine nach eine zweite Zunge besitzenden Indianer der La Plata-Provinzen die Ursache jahrhundertelanger Verwechselungen gewesen. Endlich sind die verschiedensten, vorwiegend Fischfang treibenden Stämme als Canoeros (Canoeiros), die berittenen häufig als Caballeros (Cavalheiros) bezeichnet worden.

Die natürliche Folge dieses Überflusses an Stammesnamen war die Anschauung, dass der Chaco eines der bevölkertsten Gebiete der Erde sein müsse. Dieser Auffassung entspricht es, wenn Pater Fernandez [1]) nicht weniger als vierhundert Toldos von verschiedenen Nationen im Chaco nennt, wenn eine andere Relation [2]) von 54 Nationen und wenn Lozano [3]), der aus Manuskripten, die er in Córdoba fand, kritiklos alle Namen für seine Übersicht der Indianerstämme übernahm, von „innumerables naciones del Gran Chaco" redet. del Techo und Dobrizhoffer [4]) wissen sich die Entstehung dieses Völkergemisches nur dadurch zu erklären, dass sie nach der Eroberung Perus und Tucumáns zahlreiche rings um den Chaco wohnende Stämme aus Furcht vor den Spaniern im Schutze desselben als einer natürlichen Festung Zuflucht suchen lassen; „denn wie die Spanier den Chaco für einen Sammelplatz des Elendes, so sehen ihn die Indianer hingegen als ihr gelobtes Land und als ihr Elysium an". Es bestand in alten Zeiten in der Tat nach Pelleschi [5]) die Tradition bei den Eingeborenen, dass grosse Einwanderungen in den Chaco stattgefunden hätten und zwar, wie Lozano [6]) berichtet, auch schon vor der Invasion der Spanier, da die Inkaherrschaft den Indianern sehr drückend erschienen sei.

Wenn auch bereits del Techo [7]) nicht mehr als zehn „Nationen" in den südlichen Gebieten des Chaco aufzählt, so steht er doch damit ganz vereinzelt in seiner Zeit. Erst das von Huonder publizierte spanische Manuskript sowie Jolis suchen die übertriebene Zahl der Stämme auf ihr wahres Maass zurückzuführen [8]).

Ansätze zu vertiefter Auffassung der sprachlichen Verhältnisse. — Die Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft einzelner Indianersprachen des Chaco haben bereits teilweise die jesuitischen Missionare, die durch ihr Bekehrungsgeschäft zu Sprachstudien hingeführt wurden, erkannt. Nachdem schon Lozano [9]) bemerkt hatte, dass die Toba, Mokoví und Yapitalagá einerlei Sprache hätten, hat Dobrizhoffer [10]) zuerst einen inneren Zusammenhang der Idiome der heutigen Guaikurú-Gruppe am klarsten ausgesprochen. Im übrigen war aber um das Jahr 1800 die irrige Anschauung, wie sie selbst noch Azara vertritt, durchaus herrschend, dass die Sprachen der einzelnen Stämme völlig verschieden seien, dass es also ebensoviele selbständige Idiome als Stammesverbände gäbe. Aguirres synoptische Übersicht einer Reihe von Chaco-Sprachen, die am ehesten hätte klärend wirken können, verstaubte unterdessen in den südamerikanischen Archiven. Lorenzo Hervás legte aber in derselben Zeit mit seinem Catalogo [11]), seiner Zeit weit vorauseilend, den Grundstein, auf dem dann die wissenschaftliche Sprachforschung aufbaute.

---

[1]) Fernandez, Relación hist. de los Chiquitos, p. 419.

[2]) Erwähnt von Arenales, Noticias historicas sobre el gran pais del Chaco, (ca. 1828), p. 86.

[3]) Lozano, p. 51 ff.

[4]) del Techo, Historia provinciae Paraquariae Lib. VIII, cap. 15. — Dobrizhoffer, I, 158 f.

[5]) Pelleschi, Los Indios Matacos y su lengua, Bol. XVII, 1896, p. 569.

[6]) Lozano, p. 47 ff. Cf. Garcilaso de la Vega, Com. reales Lib. V, cap. 36. (Flucht von Peruanern in den Chaco).

[7]) del Techo, Lib. VIII, cap. 15: Taimviae (mit 188 Dörfern!), Teutae Mataguaiae, Agoiae, Tobae, Mosobiae, Yapitalagae, Churumatae, Tonocotae, Abipones.

[8]) Huonder, Globus 81, 1902 p. 387 ff. — Jolis, Saggio, Faenza 1789, p. 392.

[9]) Lozano, p. 77. [10]) Dobrizhoffer, II, p. 191, 242.

[11]) Hervás, Catalogo de las Lenguas, Vol. I., Lenguas y naciones americanas, Madrid 1800.

B. Historische Entwickelung der einzelnen Stämme und Völkergruppierung im Gran Chaco gegen Ende des 18. Jahrhunderts.

I. Die Indianerstämme südlich des Gran Chaco.

Die wenigsten der zahlreichen, von den Autoren der Conquista genannten Nationen des Chaco existierten noch am Ende des 18. Jahrhunderts. Wenn auch dieses Verschwinden hier vielfach nur auf Rechnung einer veränderten Nomenklatur zu setzen ist, so hat hingegen bei den — den Indianern des Chaco nach Lebensweise und vielleicht auch nach Abkunft nahestehenden — Stämmen südlich des 31. Grades s. Br. bis zu dieser Zeit eine fortschreitende Ausbreitung des weissen Elementes zum völligen oder nahezu völligen Untergange geführt.

Die von Lafone Quevedo [1]) unter dem Namen Chaná-Timbú zusammengefassten Stämme der Chaná, Mbeguá, Timbú, Caracará, Coronda u. a. im Gebiete von Espiritu Santo und Santa Fé sind zeitig unterworfen und in Encomiendas vereinigt worden. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wurden sie bekehrt und in San Domingo Soriano, das 1708 an den Rio Negro verlegt wurde, angesiedelt. Bereits Cabot (1527) war bei seiner Stromfahrt mit den Caracará und Timbú in Beziehungen getreten und hatte in ihrem Gebiete bei der Mündung des Carcarañal die Festung Espiritu Santo angelegt. Hatte sich schon, wie wir von Guzman erfahren, die Zahl dieser Stämme um das Jahr 1600 von 8000 auf 1600 Köpfe vermindert, so waren Ende des 18. Jahrhunderts nur noch wenige unvermischte Individuen vorhanden, die anscheinend in San Domingo Soriano lebten. Indianer der Gruppe Chaná-Timbú mögen vor allem am Aufbaue des jungen hispano-amerikanischen Bevölkerungselementes dieser Gebiete stark beteiligt gewesen sein [2]).

Viel früher ist der Name der Querandi, der Carendies Schmidels, welche die Pampas von Buenos Aires weithin bewohnten, von der Völkertafel des La Plata-Landes verschwunden. Nach blutigen Kämpfen mit den Spaniern sind sie nach Süden gedrängt worden und haben dort andere Namen angenommen. Nach Azara sind die Pampas und Puelche die Nachkommen der Querandi; neuere Forscher jedoch halten das Querandi-Problem und die Frage nach der ethnischen Stellung der Querandi noch jetzt für keineswegs so leicht gelöst [3]).

Die den Querandi sprachlich vielleicht verwandten Charrúa mit den Jaró, Minuanes, Chana („salvajes"), Bohanes und Güenoa in Entre Rios und der Banda oriental waren durch die Annahme und den Gebrauch des Pferdes widerstandskräftiger geworden und haben sich infolge dessen bis ins 19. Jahrhundert, wenn auch in geringer Zahl, erhalten können; ausgenommen jedoch sind die Jaró und Bohanes, die bereits im 18. Jahrhundert von den Charrúa ausgerottet wurden. Der Reichspilot (Piloto mayor) Juan de Solis, der Entdecker des Silberstromes, dürfte Indianern der Charrúa-Gruppe zum Opfer gefallen sein

[1]) Lafone Quevedo. Los Chanases, Bol. XVIII, p. 115 ff.; Bol. XX, p. 60.

[2]) Schmidel, Ausg. Langmantel p. 38. — de Angelis I, Indice p. XL. — Guzman, Hist. Arg. p. 10, schildert die Umwohner von Espiritu Santo als „gente de buena masa y volundad, son afables y labradores y tienen sus pueblos fundados sobre la costa del rio".

[3]) Schmidel, p. 28 ff. — Guzman, p. 9. — de Angelis I, Indice p. LXX. — Azara II, p. 35 f. — Brinton, Linguistic Cartography, p. 200. — Laf. Quevedo, Bol. XX, 3 ff. XVIII. Los Chanases, p. 115 ff.

(1516). Die noch lange gefürchtete Macht der Charrúa wurde endlich im Jahre 1832 durch die Uruguayer gebrochen; seitdem sind sie gänzlich zerstreut, in den nördlicher wohnenden Stämmen (Tupí-Guaraní) aufgegangen [1]).

Ein in diese Gegenden am Rio de la Plata eingepflanzter fremder Zweig sind die Calchaquí [2]). Ursprünglich lag das Wohngebiet der Calchaquí, nach deren Häuptling Tucumanáo die Provinz Tucumán ihren Namen erhalten hat, im westlichen Teile der alten Provinz Tucumán des Virreinato del Rio de la Plata bei Catamarca und Salta am Rande der Andes und bildete einst als Provinz Colla-Suyu eine der vier Hauptprovinzen des Inkareiches. Dort zeugen, zumal im Valle de Calchaquí, noch heute zahlreiche archäologische Gegenstände, besonders Graburnen und Idole, sowie Ruinen grossartig angelegter Bauwerke von ihrer Anwesenheit [3]). Den Inkas niemals völlig unterworfen, setzten die äusserst kriegerischen Calchaquí und die südlicher wohnenden Diaguita, den Spaniern von Anfang an den hartnäckigsten Widerstand entgegen. Erst 1664 gelang, nach mehr als hundertjährigem Kampfe, dem Gouverneur Alonso Mercado die Expatriation ihres letzten Stammes, der Quilmes, die teilweise bei Buenos Aires angesiedelt wurden, wo die Ortschaft Quilmes noch jetzt an sie erinnert.

Die Frage ist noch offen, ob jene Calchaquí, die bei Concepcion del Bermejo encomendiert waren, sich später aber der drückenden Herrschaft der Spanier entzogen und im Bunde mit den benachbarten Frentones diese Stadt zerstörten, mit dem gleichnamigen Stamme in Tucumán zu identifizieren sind. Zwar behauptet Lozano [4]), dass es zwei Nationen dieses Namens gebe, aber sonst sehen wir eine Unterscheidung von keinem anderen Autor festgehalten. Nach de Angelis [5]) sollen vielmehr die zu Christen bekehrten Calchaquí aus Tucumán nach Concepción übergeführt worden sein.

Wie dem auch sei, die Calchaquí bei Concepción gerieten in Krieg mit den Abipón und mussten sich nach Süden in die Gegend von Santa Fé zurückziehen. Im Jahre 1665 versuchten sie diese Stadt zu überrumpeln, wurden aber von einem indianischen Hilfsheere aus den Reduktionen am Uruguay besiegt [6]). Später wurden sie wieder unterworfen und hatten stark unter den Angriffen der Abipón zu leiden, bis sie infolge einer Seuche im Jahre 1718 beinahe verschwanden. Neun oder zehn Familien der Calchaquí siedelten sich damals bei Buenos Aires oder an der Strasse dahin an [7]), vielleicht am Rio Carcarañal, denn Dobrizhoffer [8]) berichtet, dass dort noch Reste der Calchaquí in der Zahl von zwanzig Köpfen lebten. Sie bildeten anscheinend die Bewohnerschaft des Ortes Calchaquí an der Carcarañal-Mündung, der sich auf Azara's Karte findet.

So sind es also, wenn wir von den Charrúa absehen, nur noch Völkertrümmer, die wir gegen Ende des Coloniajo südlich des 30 Grades antreffen.

---

[1]) Azara II, pp. 7, 28 f. — de Angelis I, Indice p. XVII. — Brinton p. 198.

[2]) Die Litteratur über die Calchaquí ist sehr umfangreich. Es sei aus der Masse nur das folgende herausgegriffen: Ihering, Die Calchaquí (Ausland 1891, Jahrg. 64 p. 941 ff. 964 ff. — Globus 72, 1897, p. 159. — de Angelis I, Indice p. XII. — Waitz, Anthropologie der Naturvölker III p. 480. — Brinton, Calchaquí, in American Anthropologist, N. S. Vol. I, Jan. 1899, u. Bol. del Instit. geogr. Arg. XX, 1900, p. 503 ff. — Brinton, Linguistic Cartography, p. 201 ff. — Adan Quiroga, Calchaquí, Tucumán 1897. — Burmeister, Physik. Beschr. der Rep. Arg. p. 100 ff.

[3]) Nach Brinton, a. a. Orten, haben wir dagegen in den Calchaquí nicht die Erbauer, sondern die Zerstörer dieser Bauwerke zu sehen.

[4]) Lozano, p. 92. [5]) de Angelis I, Indice XII f. [6]) Charlevoix, IV, p. 28. [7]) Lozano, p. 93.

[8]) Dobrizhoffer, III, p. 13.

II. Die Guaikurú-Stämme.

Der Chaco ist viel länger als die benachbarten Gebiete ethnographisch eine Terra incognita geblieben. Zwar hatten die ersten Durchquerungen des Chaco boreál durch die Conquistadoren und später die gelegentlichen Missionsreisen der Jesuiten, die sich bis tief in die Wildnis hinein erstreckten, zu — freilich nur flüchtigen — Berührungen mit den Indianern des Innern geführt, aber gerade in der Fülle der Stammesnamen spricht sich die geringe Kenntnis aus, die man in Wirklichkeit besass.

Von den Aymará-Quechua-Völkern in Tucumán übernahmen die Spanier die Benennung Surí oder Jurí [1]) für die schweifenden Chacostämme und bezeichneten damit auch die ethnisch unter einander sehr verschiedenen Elemente, die sie in raschem Anprall eine Zeitlang bei den neugegründeten Städten an der Südwest-Grenze des Chaco in Eucomiendas zu konzentrieren vermochten [2]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Jurí hauptsächlich Stämme der Guaikurú-Familie umschlossen [3]).

Im 15. Jahrhundert, so erzählt Garcilaso de la Vega, soll ein wildes Nomadenvolk, die Chancas, die Ostgrenze Perus bedroht, jedoch von dem Inka Viracocha besiegt, sich nach Osten gewandt haben. Ob wir nun auch in diesen Chancas mit Lafone Quevedo und Boggiani Guaikurú-Stämme erkennen dürfen, erscheint jetzt nach den von Koch [4]) vorgebrachten überzeugenden Gegenargumenten mehr als zweifelhaft.

Solange Concepción am Bermejo bestand, bezeichneten die Spanier die zahlreichen umwohnenden Stämme ohne Rücksicht auf die tieferen Verschiedenheiten in Sprache und Abkunft, lediglich nach der ihnen gemeinsamen eigentümlichen Sitte, das Haar über der Stirn so abzuscheren, dass die Stirn vergrössert erschien, als „Stirn-Indianer", Frontones oder Frontones [5]). Garcilaso de la Vega schreibt ihnen sogar peruanische Abkunft zu, und del Techo hat sie auf gegen 100000 Seelen geschätzt [6]). Sie sollen in vierzehn Stämme mit ebensovielen verschiedenen Sprachen zerfallen sein [7]).

Neben einigen Gliedern der Mataco-Mataguayo-Gruppe, wie z. B. den Mataní, umfasste der Begriff der Frentones vorwiegend Stämme der Guaikurú wie die Abipón, Mokovi und Toba [8]). Daher gibt uns auch eine Betrachtung der Frentones Aufschluss über diese Guaikurú-Stämme für eine Zeit, wo ihre späteren Namen noch unbekannt sind.

---

[1]) Jurí = Surí = Strausse, Oviedo y Valdes, Historia de las Yndias. Lib. 47, cap. 3 sagt: Son tan ligeros, que los indios comarcanos los llaman por proprio nombre juríes, que quiero decir avestruçes, é son tan osados é denodados en el pelear, que uno de ellos acomete a diaz de caballo.

[2]) Lafone Quevedo, Bol. XX p. 30; Arte de la lengua Toba del P. Bárcena, Revista del Museo de La Plata V, p. 133, 1893—94. — Ein Nachklingen des Namens Juri-Suri und eine an seine Bedeutung (Strausse) anknüpfende Vorstellung von fabelhaften Wesen finde ich in den Suripelaguin am Pilcomayo (= Straussenfüsse), die Lozano (p. 73) erwähnt.

[3]) Lafone Quevedo, Bol. XX p. 30; Principios da gramática Mocoví. Revista del Museo de La Plata I, p. 115.

[4]) Koch. Mitt. der Anthrop. Gesellschaft in Wien, XXXIII, p. 8 ff., 1903.

[5]) „Frontones" ist die Übersetzung des Guarani-Wortes *toba*, d. i. „Stirn". Mit *Toba* bezeichneten die Guarani die Chaco-Indianer. Lafone Quevedo, Revista del Museo de La Plata, V, 1893. — Koch, Mitteil. der anthr. Gesellsch. XXXIII, p. 23. S. u. p. 37.

[6]) Garcilaso de la Vega, Comentarios reales, Lib. V, cap. 26. — del Techo, Lib. III cap. 28 (año 1628), Lib. 1, cap. 41.

[7]) Guzman, p. 11 und Indice p. XXXII. — Lozano, p. 63. — Dobrizhoffer, II, 15.

[8]) Lafone Quevedo, Arte y vocabulario de la lengua Toba, Revista del Museo de La Plata V, p. 140. — de Angelis I, Indice zu Guzman p. XXXII, sagt von den Frentones: Se ignora su historia á pesar de haber estado en contacto con los misioneros. Los conquistadores españoles no tuvieron ninguna relacion con ellos. Lo unico, que sabian, era que entre las provincias del Tucumán y el Paraguay habia muchos naciones barbaras, que ocupaban un vasto territorio.

Es ist den Spaniern in Concepción del Bermejo bald gelungen, einzelne friedliche Stämme der Frentones, wie die Matará, zu impatronieren[1]. Zu ihrer Bekehrung kamen 1590 die Patres Fonte und Angulo von Tucumán quer durch den Chaco herüber nach Concepción[2]. Die Patres Bárcena und Añasco, die bei den Matará mit grossem Erfolge missioniert hatten, versuchten, nachdem sie zuvor die verschiedenen Idiome der Frentones mit vieler Mühe gelernt und Wörtertabellen sowie Grammatiken derselben zusammengestellt hatten, bereits in den Jahren 1591 und 1592 auch die Guaikurú-Frentones zu bekehren, mussten aber unverrichteter Sache zu den Matará umkehren[3]. Im Jahre 1608 berührte P. Diego Torres diese Frentones aufs neue, und „da ihn ihres Heidentumes jammerte", so reiste er nach Europa zurück und machte auf den Universitäten von Spanien und Italien für die Heidenbekehrung im Gran Chaco Propaganda[4].

Seit der Zerstörung von Concepción[5] durch die Frentones (1631) ist der Name derselben verschwunden, und die einzelnen Stämme dieses Sammelbegriffes treten seitdem allmählich hervor.

a) Die Abipón.

Durch Dobrizhoffers eingehende Beschreibung — neben Cranz' Geschichte von Grönland eine der ersten ethnographischen Monographien überhaupt — haben die Abipón in der älteren völkerkundlichen Litteratur eine gewisse Berühmtheit erlangt und in zahlreichen „Kulturgeschichten" zitiert gleichsam zur Illustrierung der verschiedenartigsten Erscheinungen dienen müssen. Wenngleich sich das Werk „Geschichte der Abiponer" nennt, so ist es jedoch neben den wahrhaft trefflichen Schilderungen der Sitten und Gebräuche vergleichsweise sehr wenig, was sich darin über die ältere historische Vergangenheit und die Wanderungen der Abipón findet.

Schmidel[6] erzählt von einem grossen Indianervolke, das er acht Tagereisen unterhalb der Paraguay-Mündung am Rio Paraná fand, den Mapenuss. „Diese sindt starckh in die 100000 man, wonen allennthalbenn im landt, so pey 40 meil weit und preit [ist] unnd mögen auf dem wasser unnd landt in 2 tagen all zusamen khumen; haben mehr canaen oder zillen, dann kein nazion, die wir pis zu inen gesehen; es mögen in einer caneo oder zillen faren piss in die 20 person. Diss folckh [emp]fing unnss auff dem wasser kriegsweis mit 500 canaen oder zillen, haben aber nit vil ann uns gewunen, wir habenn ir fil mit pixen erlegt, dann sie heten nie khein pixen noch einigen Criesten gesehen. Als whir aber zu ihren heuseren khamen, mochten wir inen nichts abgewinen, dann es whas ein meil wegs von dem wasser Paranaw, da wir unnser schieff hetten unnd umb diesen ihren fleckhen ist umh und umh sehr diefs wasser dess sess, also das wir mit inen nichts kunden ausrichten, noch etwas abgewinen; dann 250 cananen oder zillen fannden whir, die haben wir verprennt unnd zerstört. Wir durften auch nicht weit vonn unnseren schieffen, dieweil wir pesorgten, das sie mochten die schieff auf einer annderen seiden angrieffen; so

[1] S. u. p. 53.
[2] de Angelis IV, Proemio zu Garcia de Solalinde.
[3] del Techo, Lib. I, cap. 40–44.
[4] — — Lib. III, cap. 28.
[5] S. o. p. 13.
[6] Schmidel, Ausg. Langmantel p. 41.

kerten wir wieder umb zu unnseren schieffen; dann ir krieg ist sonnst nie dann auf dem wasser".

Wahrscheinlich sind diese „Mapenuss" oder, wie sie sonst heissen, die Mapenis oder Mepenes mit den Abipón identisch, deren Name in dieser Form erst im 17. Jahrhundert — anscheinend zuerst bei DEL TECHO [1] — vorkommt. Nach DOBRIZHOFFER und AZARA hiessen die Abiponer einst Meponer (Mepones), und die Kommentatoren SCHMIDELS sowie BURMEISTER haben diesen Stamm des 16. Jahrhunderts den späteren Abipón gleichgestellt [2]. KOCH [3] sieht in der Form Mepenes einfach eine Korrumpierung von Abipones. Gegen die Identität beider Namen würde die Bemerkung SCHMIDELS sprechen, dass die „Mapenuss" stets auf dem Wasser ihre Kriege führten, dass sie also — was denn auch der Besitz der zahlreichen Kanus andeutet — ihre gesamte Existenz nach Art der stammverwandten Payaguá mit dem Wasser verknüpft hatten, während uns die Abipón später immer als schweifendes Jägervolk entgegentreten. Aber DOBRIZHOFFER berichtet uns von einer bereits im 17. Jahrhundert von den Spaniern nahezu aufgeriebenen Horde der Abipón, die sich von den beiden übrigen Horden dialektisch stark geschieden und Yaaukanigá, d. i. Leute des Wassers, genannt habe [4]. Diese Yaaukanigá könnten also mit den Mapenuss-Mepenes, dem Fischer- und Flusspiratenvolke der alten Historiographen, identisch sein.

Auch in den „Guigaissen" SCHMIDELS und den Quiivasas des P. DEL TECHO dürften wir die späteren Abipón vor uns haben, denn diese erscheinen in der älteren Zeit vielfach unter dem Namen Callagáes, Callages, einer Verstümmelung von Callagaic, d. i. die Benennung der Abipón bei den Mokoví, Toba und Pilagá [5].

Die Abipón zeigen wie auch die Mokoví und Toba seit dem 17. Jahrhundert eine bis zur Mitte des folgenden Jahrhunderts anhaltende Wanderungstendenz von Norden nach Süden, die wir in Zusammenhang bringen müssen mit der Einführung des Pferdes, der ja überall, wie wir schon oben ausführten, ein starkes Expansionsstreben parallel läuft. Erst bei der Einengung ihres Wohngebietes seit ca. 1750 sind die Guaikurú-Stämme aus dem Zustande einer in Permanenz erklärten Unstetigkeit gezwungenerweise zu einer grösseren Sesshaftigkeit übergegangen.

Im 17. Jahrhundert lagen die Wohnsitze der Abipón an den Ufern des Bermejo in der Gegend von Concepción. Bereits 1641 verhandelten dort die Patres PASTOR und CERQUEIRA — nach der Durchquerung des Chaco von Santiago aus — mit dem nomadisierenden Jägerstamme über die Anlegung einer Missionsstation, ohne dass aber später der Superior der Missionen dem Wunsche der beiden stattgegeben hätte. Von DEL TECHO, LOZANO und CHARLEVOIX besitzen wir eine Beschreibung dieser interessanten Entdeckungs- und Missionsreise [6]. Im Anfange des 18. Jahrhunderts wanderten die Abipón, angeblich um den Kriegszügen der Spanier von Salta und Tucumán auszuweichen, vom Bermejo nach Süden in den Chaco austrál, wo sie die Matará, mit denen sie schon 1641 im Kriege lagen [7], ver-

---

[1] DEL TECHO, Lib. I, cap. 43; VIII, cap. 15 (año 1628).
[2] AZARA, II, 164. — BURMEISTER, Physik. Beschr. der Arg. Rep. p. 35.
[3] KOCH, Mitteil. der Anthrop. Ges. in Wien XXXIII, p. 33, 1903.
[4] S. u. Anm. 4 pg. 33. — Cf. die Darlegungen von BENIGNO MARTÍNEZ vor dem wissenschaftlichen lateinisch-amerikanischen Kongresse, Bol. XIX, p. 355, 1898.
[5] KOCH, Mitt. der Anthrop. Gesellsch. XXXIII, p. 32 f., 1903. — SCHMIDEL, p. 38 f. — DOBRIZHOFFER II, p. 15.
[6] DEL TECHO, Lib. XIII, cap. 4—5. — LOZANO, p. 185 ff. — CHARLEVOIX II, 410 ff.
[7] LOZANO, p. 185 ff.

nichteten und den bei Santa Fé impatronierten Calchaquí hart zusetzten und ihr Gebiet in Besitz nahmen [1]). Nach LOZANO [2]) lagen zu seiner Zeit (1733) die Hauptsitze der Abipón am rechten Ufer des unteren Bermejo bis zu seiner Mündung. Bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts hatten sie — damals etwa 1000 Krieger stark — den ganzen Chaco austrál zwischen Parana und unterem Bermejo bis nach Santa Fé und bis zu den Bezirken von Córdoba und Santiago del Estero hin als Nachbarn der Mokoví inne. Von hier aus suchten sie bald die Reduktionen bei den Guaraní, bald die spanischen Ansiedelungen und Haciendas im Süden und Westen mit Raub und Mord heim und verwandelten die bis dahin blühenden Grenzprovinzen in eine traurige Einöde. Selbst die von Santa Fé nach Córdoba und längs des Dulce-Saladillo durch Tucumán nach Perú führende Hauptverkehrsstrasse verödete, da die festen Plätze La Ensenada und La Estacada sie nicht genügend zu schützen vermochten [3]). DOBRIZHOFFER hat uns die einzelnen Episoden des grausamen und an dramatischen Wendungen reichen Grenzkrieges mit ermüdender Weitschweifigkeit geschildert.

Zur Zeit des Jesuiten-Regimentes zerfielen die Abipón in drei Haupthorden: die Riikahé (Leute des Feldes), die Nakaigetergehè (Leute des Waldes) und die 1750 schon erloschenen Yaankanigá [4]).

Ein gleichzeitiger Krieg mit den ihnen an Zahl überlegenen Mokoví soll nach AZARA die Abipón gezwungen haben, den Schutz der Spanier anzurufen, während dagegen DOBRIZHOFFER berichtet, dass die Spanier sich den Frieden erbettelt hätten. Nachdem endlich im Jahre 1747 der Friede mit den Abipón zu Stande gekommen war [5]), wurde innerhalb weniger Jahre fast das ganze Volk in den vier Reduktionen Jerónimo, Concepción, San Fernando und San Rosario y San Carlos (mit der Estancia Timbó) unter Aufsicht der Jesuiten vereinigt [6]).

Die Lage dieser heute verschwundenen Missionsstationen, in denen sich im Jahre 1767 über 2000 Abipón-Indianer aufhielten [7]), vermögen wir nach den Karten und Beschreibungen von DOBRIZHOFFER, JOLIS, AZARA und HERVÁS festzustellen. San Jerónimo befand sich nahe der Mündung des Arroyo del Rey, etwa unter 29° 8′ s. Br.; San Fernando lag ebenfalls auf dem rechten Paraná-Ufer, etwa unter 27° 28′ s. Br., gegenüber von Corrientes. Rosario war in dem Winkel gelegen, den Paraguay und Bermejo mit einander bilden, unter 26° 24′ s. Br., einige Leguas westlich von Timbó am Rio Paraguay. Concepción endlich ist nicht weniger als vierzehnmal verlegt worden: zuerst lag es am Unterlaufe des Rio Salado — nach Jolis' Karte unter 29° 45′ s. Br., — dann nach einander an verschiedenen Stellen im Chaco austrál, südwestlich von San Jerónimo, endlich am Rio Dulce unter 29° 26′ s. Br. bei der Laguna de los Porongos.

Alle diese Kolonien mit Ausnahme von San Jerónimo fristeten nur ein kurzes Dasein, da die Indianer nach der Deportation der Religiosen teilweise wieder in die Wälder flohen

[1]) S. o. p. 29. — DOBRIZHOFFER II, 3, 15, III, 7, 13 f., 28 ff.
[2]) LOZANO, 89.
[3]) DOBRIZHOFFER II, 13, III, a. v. O., bes. 13 ff. — CHARLEVOIX VI, 130. — QUIROGA, Descripción del Rio Paraguay, bei DE ANGELIS II, 7.
[4]) DOBRIZHOFFER II, 122 ff., 237 f. — HERVÁS, 177. — JOLIS, 454.
[5]) AZARA II, 165. — DOBRIZHOFFER III, 50.
[6]) DOBRIZHOFFER III, 506. — CHARLEVOIX VI, 117 ff. — QUIROGA, 7.
[7]) JOLIS, 528. — HERVÁS, 176 f., 192. — In S. Jerónimo (gegr. 1748) waren 823, in Concepción (1749) 400, in S. Fernando (1750) 440 und in Rosario-Timbó (1763 von DOBRIZHOFFER gegr.) 350 Indianer vereinigt. Nur eine kleine Zahl davon war getauft. Übrigens fluktuierte die Bevölkerung fortwährend ab und zu.

und in Barbarei zurückverfielen. San Fernando wurde schon 1769 von den miteinander verbündeten Toba und Mokoví, Timbó von den Mokoví zerstört [1]. Der Krieg gegen diese „Indios bravos" dauerte in unverminderter Heftigkeit fort, wie sehr sich auch der Gouverneur von Tucumán, MATORRAS, sowie Oberst ARIAS bemühten, am Bermejo den Frieden herzustellen [2]. War schon im Jahre 1760, noch unter den Jesuiten, eine Anzahl Abipón teils an den Bermejo, teils über diesen nach Norden hinaus in die alten Stammessitze zurückgewandert, die inzwischen von den Toba und Mokoví besetzt worden waren [3], so verliess im Jahre 1770 ein Teil der im Chaco austräl verbliebenen und in San Jerónimo noch ansässigen Abipón, um den Angriffen der Mokoví und Toba zu entgehen, das rechte Paraná-Ufer und siedelte sich jenseits desselben in dem Bezirke von Corrientes bei Las Garzas und Ooya an [4], wo sie AZARA, trotz der Mission, ohne eine Spur von Christentum und ohne Zivilisation und an ihren alten Gebräuchen festhaltend, vorfand.

Mit der Vereinigung in Reduktionen hatten die Abipón als selbständiger Stamm zu existieren aufgehört. Ihre Zahl ist dauernd zurückgegangen. Hatte um die Wende des 16. Jahrhunderts der Pater JUAN FONTE bei ihnen Dörfer, d. h. vorübergehende Niederlassungen einzelner Horden, von angeblich 8000 Einwohnern gefunden [5], so zählte nach DOBRIZHOFFER gegen Mitte des 18. Jahrhunderts der ganze Stamm nur noch 5000 Köpfe, eine Zahl, die infolge der zahlreichen Kriege, des Branches der Kindestötung und Abortation, sowie infolge von Epidemien, die wiederholt — so besonders in den Jahren 1590 und 1591, 1616, 1718 — unter ihnen wüteten, und hauptsächlich infolge der ihnen aufgezwungenen Sesshaftigkeit rasch abnahm. Haben ja gerade die ehemaligen Reitervölker gegen Krankheiten in den Reduktionen wenig Widerstandskraft gezeigt [6]. Reste der Abipón haben sich nach KOCH [7]) möglicherweise bis zur Gegenwart erhalten.

b) DIE MOKOVÍ.

Die Mokoví und Toba sind wegen ihrer nahen, schon von LOZANO erkannten Sprachverwandtschaft häufig zu Unrecht als ein und derselbe Stamm angesehen worden, so zuerst von D'ORBIGNY und dann von WAITZ [8]. Aber eine wesentliche Übereinstimmung des äusseren und inneren Charakters der Lebensweise als schweifende Jäger und Fischer, ferner der Waffen und Geräte, auf die sich bei seiner Identifikation D'ORBIGNY beruft, besteht nicht nur zwischen Toba und Mokoví, sondern ganz allgemein zwischen allen Gliedern der Guaikurú-Gruppe und im weiteren Sinne den Chaco-Indianern überhaupt. Anlass zu der Identifikation beider Stämme konnte neben der sprachlichen Verwandtschaft die Tatsache geben, dass die Toba und Mokoví in den letzten Jahrzehnten der Jesuitenherrschaft stets verbündet erscheinen, dass sie ihre Kriege gegen die Abipón und die Mataco-Mataguayo-

---

[1]) DE ANGELIS VI, Discurso preliminar al Diario de MATORRAS p. XI. — AGUIRRE, 504. — Rosario ging jedenfalls bereits 1767 ein.

[2]) AZARA II, 165. — Diario de MATORRAS 22, 24 bei DE ANGELIS VI. — ARIAS, 25, 30.

[3]) DOBRIZHOFFER II, 15. — QUIROGA, 7.

[4]) AZARA II, 165. — KOCH, Globus, Bd. 81 p. 110, 1902. — JOH. SEVERIN VATER, Litteratur der Grammatiken, Lexica etc. Berlin 1815, p. 4.

[5]) LOZANO, 89.

[6]) DOBRIZHOFFER II, 111, a. v. O. — JOLIS 454. — HERVÁS, 178.

[7]) KOCH, Globus, 81 p. 111; Mitt. der anth. Gesellsch. in Wien XXXIII, p. 32, 1903.

[8]) D'ORBIGNY, Voyage dans l'Amérique méridionale; l'homme américain de l'Am. mérid., Paris 1839, p. 229. — WAITZ, Anthropologie der Natur-Völker, III, 474. — LOZANO, 77.

Stämme immer gemeinsam ausfochten und endlich, dass sich grosse Teile der Mokoví bei der Zersetzung des Stammes an die Toba anschlossen [1]).

Möglicherweise haben wir in den „Kueremagbeis" SCHMIDELS [2]), die acht Tagereisen oberhalb der Wohnsitze der „Mapenuss" an einem „fliesenten Wasser mit namen Paraboe" (Rio Paraguay) südlich der Einmündung des Jepedy (Ypitá, d. i. roter Fluss, Rio Bermejo) hausten, die Mokoví vor uns. BURMEISTER [3]) nennt die Kueremagbeis auch Curumoba und identifiziert diese mit den Mokoví. SCHMIDEL berichtet von diesem Stamme: „Haben annderst nichts zu essen, dann fischs unnd fleischs unnd vonn dem Johannesprot oder poxhernen, daraus sie auch wein machen; dis folckh erpot sich gar woll gegen unns unnd gaben unns all unnser nohtturft. Sinndt lanng unnd gross leut, zugleich man und frauen. Diese mannspilt habenn ein löchlein auff der nasen, darein sie zu zir ein papageyfedern steckhen; diese weibspilt haben lanng plab gemalte strich unnder dem anngesicht, die pleiben inen ir leben lanng; ir scham ist von paumwilens dichlein vom nabel pis zu denn knien bedeckht. Es ist vonn den ornanten Mapenniss zu diesen Kurgmaibeis 40 meil wegs; plieben pei ynen 3 tag."

Als Teilstamm der Frentones haben die Mokoví an der Zerstörung von Concepción am Bermejo mitgewirkt. Unter den Mogosnae und den Mosobiae DEL TECHOS sind wohl die Mokoví zu verstehen [4]). Seit Mitte des 17. Jahrhunderts drängten sie vom Bermejo nach Süden und unternahmen ausgedehnte Raubzüge bis nach Tucumán, durch die Salta, Jujuy, San Miguel del Tucumán, Esteco, Santiago del Estero und selbst Córdoba mit dem Untergange bedroht wurden [5]). Diese plötzliche Steigerung der Aktivität können wir auch hier nur auf die Wirkungen zurückführen, welche die Einführung von Pferden überall mit sich brachte. Für die Stämme am oberen Salado (Rio Juramento) waren die Angriffe der Mokoví insofern von Bedeutung, als sie die von diesem Guaikurú-Stamme bedrängten Lule u. a. zum Anschluss an die Spanier veranlassten [6]). Im Anfange des 18. Jahrhunderts hatten die Mokoví die Malbalá aus ihren Sitzen in der Gegend von Valbuona nach dem Bermejo hin verjagt [7]). Erst die Expeditionen URIZAAS setzten dem weiteren Vordringen der Mokoví auf dieser Seite des Chaco ein Ziel [8]). Dafür fiel nun die ganze Last des Krieges auf Corrientes und Santa Fé [9]). Ihre Räubereien in den Estancias der Grenzansiedler und ihre Angriffe auf die „Indios mansos" in den Reduktionen haben indessen die Mokoví noch lange fortgesetzt, ohne dass ihnen die Spanier beikommen konnten. In dem Kampfe mit den Abipón waren die Mokoví entschieden im Vorteile [10]).

Gleichwohl befanden sich die Mokoví seit Mitte des 18. Jahrhunderts in einem Zustande des Rückganges, wenn sie auch noch D'ORBIGNY [11]) zu seiner Zeit als mächtigen Stamm

[1]) BAUCKE a. v. O. — Diario de MATORRAS, pp. 22, 24. — JUAN PELLESCHI, Los Matacos y su lengua, Bol. XVIII, 1897, p. 174.
[2]) SCHMIDEL, p. 42, Ausg. LANGMANTEL.
[3]) BURMEISTER, p. 35.
[4]) DEL TECHO, Lib. VIII cap. 15 (año 1628). — Cf. PELLESCHI, Los indios Matacos y su lengua, Bol. XVII, 1896, p. 569. — LAFONE QUEVEDO, Bol. XX, p. 39.
[5]) BAUCKE, p. 362 ff. — DOBRIZHOFFER, III a. v. O. — HUONDER, Manuskript, p. 390. — CHARLEVOIX IV, p. 38 ff., 231 ff. — LAFONE QUEVEDO, Revista I, 1890—91, p. 115.
[6]) S. u. p. 59.
[7]) CHARLEVOIX IV, p. 240.
[8]) —— IV, p. 240. — BAUCKE, p. 363 ff.
[9]) DOBRIZHOFFER III, p. 8.
[10]) S. o. p. 33.
[11]) D'ORBIGNY, a. a. O. p. 230.

gelten lässt. Noch 1764 zwang ihr Kazike Lachikirin das Detachement Arrascaétas zur Preisgabe aller militärischen Ehren [1]. In dieser Zeit erscheinen sie stets als Verbündete der Toba [2], und ihr Wohngebiet reichte vom Bermejo, dessen beide Ufer sie unterhalb der Toba bewohnten, nach Südwesten weit in den Chaco austrál hinab, wenn auch nicht mehr bis zum Rio Salado. Nach Jolis' und Azaras Karte lagen ihre Hauptsitze unter 26° s. Br. am Bermejo.

Über die Zahl der Mokoví liegen sehr verschiedene Angaben vor: das Manuskript Huonders (ca. 1765) schätzt sie auf 2000 bis 3000 Seelen, während der Reisebericht der Expedition Matorras (1774) die Zahl der Mokoví und Toba zusammen auf mehr als 7000 Köpfe veranschlagt; nach P. Gonzalez, auf den sich Aguirre (1793) stützt, zählten die Mokoví 500 waffenfähige Männer. Im Gegensatze dazu gibt Azara an, dass sie 2000 Krieger in vier Haupthorden besässen [3]. Im übrigen schildert er sie als stolze, kriegerische Nation und hält sie für bei weitem grausamer als die Abipón.

Als im Jahre 1780 Oberst Don Francisco Gavino Arias am Bermejo Erhebungen über eine eventuelle Ansiedelung der Eingeborenen anstellte, baten gegen 300 schon bekehrte Mokoví um eine Reduktion. Damals wurde ihnen unter der Leitung der Franziskaner bei Cangayé die Mission Santiago de Mocobíes angelegt [4]. Sechs Jahre vorher hatte sich schon der Kazike Paikin in Cangayé dem Gouverneur Matorras unterworfen [5]. Einige kleinere Horden der Mokoví, die sich bereits vor der Mitte des Jahrhunderts in dem Bezirke von Santa Fé festgesetzt hatten und mit den Spaniern in freundschaftlichen Verkehr getreten waren, hatte man mit Aufwand von viel Geld und Mühe ebenfalls endlich pazifizieren und in blühenden Reduktionen ansiedeln können [6]. Aber nachdem bereits früher alle derartigen Experimente misslungen waren — so z. B. Ende des 17. Jahrhunderts die Christianisierung in einer alten Mission San Javier bei Esteco am Salado [7] — so sind auch diese Jesuiten-Reduktionen bei Santa Fé infolge der Ausweisung des Ordens nicht von dauerndem Bestande gewesen. Zu Azaras Zeit existierten zwar noch die drei Kolonien von San Javier, die Francisco Burgés 1743 gegründet hatte und die später der deutsche Missionar Florian Baucke verwaltete [8], ferner diejenigen von San Pedro y Pablo und von Ynispin, aber in allen dreien befanden sich die Mokoví noch fast im Zustande der Wildheit, da ihre geistlichen Lehrer — wohl Franziskaner — mit ihren milden Erziehungsmitteln und mit ihrem auf der Beichtgewalt beruhenden Regierungssystem durchzugreifen auch nicht annähernd im Stande waren. Auch Santiago am Bermejo scheint bald wieder eingegangen zu sein [9].

Die letzten Reste der Mokoví aus den alten Missionen von Santa Fé durchziehen heute zum Teil als zerlumpte und demoralisierte Hosenindianer vagabondierend das Gebiet dieser

---

1) S. o. p. 15. — de Angelis VI, Disc. prelim. zum Diario des Matorras, p. V.
2) Matorras, 17, 20. — Morillo, 18. — Arias, 24, 30.
3) Huonder, a. a. O. p. 390. — Matorras, 22. — Bol. XIX, 1898, 468. — Azara II, p. 163.
4) Arias, Diario, bei de Angelis VI, 38.
5) Matorras, Diario bei de Angelis VI. Paikin wird „primer caporal del Chaco" genannt.
6) Dobrizhoffer II, 135 ff. — Charlevoix VI, 120 ff. — Baucke, a. v. O.
7) — — III, 141 ff. — — — IV, 38 ff.
8) Kobler, Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay, Regensburg 1870.
9) Azara II, 164, 329 ff, 337 f. — Nach Jolis' Karte und nach Hervás (p. 179, 192) lag San Javier unter 30° 30' s. Br. einige Leguas westlich vom Paraná und San Pedro y Pablo (gegr. 1765) unter 30' südlicher Breite in 12 Leguas Entfernung N.W. von San Javier. Ynispin gibt Azaras Karte unter 30° s. Br. nahe bei S. Pedro y Pablo an. Im Jahre 1767 sollen sich nach Hervás (p. 192) in San Javier gegen 1000 Mokoví aufgehalten haben, während die Zahl der Bewohner von San Pedro y Pablo zwischen 150 und 300 schwankte.

Stadt, während sich andere, vereinigt mit den Überbleibseln der freien Mokovi, im Norden an die Toba angeschlossen haben [1].

c) Die Toba, Pilagá und Aguilot.

Die Toba. — Während in der Gegenwart alle übrigen Guaikurú-Stämme völlig verschwunden oder bis auf geringfügige Trümmer ausgestorben sind, hat sich in den nach zuverlässigen Schätzungen noch jetzt 4000 Seelen zählenden, nomadischen und kriegerischen Toba ein für die nördlichen Grenzprovinzen Argentiniens nicht zu verachtender Gegner erhalten [2]. Der Wissenschaft haben sie durch die Ermordung zahlreicher Forscher, darunter Crevaux', bis in die neueste Zeit herein unersetzliche Verluste zugefügt. Die auf die Säuberung der südlichen Gebiete des Chaco abzielende Expedition Victoricás (1884—85) ist ziemlich wirkunglos geblieben; die berittenen Toba sind nicht eben leicht zu stellen. Vielleicht hätte man mehr Erfolg gehabt, wenn man auf das von den Missionaren angewandte System friedlicher Ansiedelung zurückgegriffen hätte.

Im 16. Jahrhundert bezeichneten die Guaraní die ihnen zunächst wohnenden Chaco-Indianer wegen eines schon erwähnten Gebrauches des Scherens des Vorderhaupthaares als „Tobá", d. i. Stirnen. Die spanische Benennung Frontones ist die Übersetzung davon. Als sich der Sammelbegriff Frontones verlor und in eine Reihe von zum Teil noch heute gebrauchten Stammesnamen auflöste, ging die Guaraní-Benennung Toba auf den noch jetzt so benannten Stamm über [3]. Die Selbstbezeichnung der Toba ist *Ntukebit* oder *Ntokowit*. Daher hat man in dem alten Stamme der Natica bei del Techo die Toba erkennen wollen [4]. In den uns zugänglichen Quellen wird des Stammesnamens Toba zum ersten Male Erwähnung getan im Zusammenhange mit der Expedition Ledesmas im Jahre 1628. Schon damals müssen sie ihre Streifzüge weithinauf an den Bermejo bis ins Gebiet der Mataguayo ausgedehnt haben, denn Pater Osorio traf sie auf einer Missionsreise in jenen Gegenden an. Osorio schrieb seinem Provinzial darüber u. a., dass es ihm bei genügender Unterstützung wohl möglich wäre, bei den Toba, Mokovi und Zapitalagá drei Missionsstationen einzurichten; er fügte seinem Berichte hinzu, „Indios in interioribus regionibus adeo proceros esse, ut vix eorum capita elata manu attingeret" [5].

Beinahe jegliche Kunde, die uns über die Toba bis gegen Mitte des 18. Jahrhunderts hin zugekommen ist, stammt aus dem Munde ihrer Missionare oder hat Bezug auf die Missionstätigkeit.

Bereits seit 1591 versuchte man ohne Erfolg von Concepción am Bermejo aus, wie wir schon oben sahen [6], die Guaikurú-Frontones zu bekehren. Eine Grammatik und ein Wörterverzeichnis, die zu diesem Zwecke die Patres Bárcena und Añasco zusammengestellt haben, sind vor einiger Zeit wieder aufgefunden und als Toba erkannt worden [7].

[1] Koch, Globus 81, p. 110; Mitt. der Anthrop. Gesellsch. in Wien, XXXIII p. 27 f., 1903. — Juan Pelleschi, Bol. XVIII, p. 174, 1897.
[2] Koch, Mitteil. der Anthrop. Gesellschaft in Wien, XXXIII, p. 20 f., 1903.
[3] S. o. p. 30.
[4] del Techo, Lib. I, cap. 43. — Lafone Quevedo, Bol. XX, p. 39. — Koch, a. a. O. p. 20 ff.
[5] — — Lib. VIII, cap. 15. — S. o. p. 14.
[6] S. o. p. 31.
[7] del Techo, Lib. I, cap. 41—44. — Bol. XVII, p. 566, 1896. — Lafone Quevedo hat sie herausgegeben in der Revista del Museo de La Plata V, 1893, Arte y lengua Toba por el Padre Alonso Bárcena S. J., p. 129 ff.

In einer von den Jesuiten angelegten Kolonie San Rafael am Rio Centa, deren Lage näher zu bestimmen nach LOZANOS Karte möglich ist, wurden Anfang des 18. Jahrhunderts die Patres JUAN ANTONIO SOLINAS und ORTIZ DE ZARATE von den Toba und Mokovi erschlagen [1].

Wie die übrigen Guaikurú-Stämme suchten auch die Toba seit dem 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart herein die Grenzgebiete des Chaco mit ihren beständigen Überfällen heim. Wie weit sie ihre erst infolge des Gebrauches von Pferden möglichen Züge ausdehnten, zeigt sich darin, dass ein Teil in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Tucumán erschien und gleichzeitig eine andere Streifschar im Norden die Zamuco-Doctrina San Ignacio angriff [2]. Die Diöcese von Tucumán im Westen hat besonders schwer unter ihnen leiden müssen, und daher sind auch von dieser Seite her immer wieder Versuche ausgegangen, die westlichsten Horden der Toba zu bekehren und ansässig zu machen. Endlich im Jahre 1756 gelang es den Jesuiten, die Reduktion San Ignacio am Rio Ledesma ins Leben zu rufen und mit Toba und Mataguayo zu bevölkern [3]. Die Franziskaner aber, die auch hier als Nachfolger der Jesuiten eingetreten sind, konnten ihre Zöglinge — ihre Zahl betrug nach den Angaben der Jesuiten im Jahre 1767 600 Personen [4] — trotz der Nähe der Forts am Rio Ledesma und Rio Negro so wenig im Zaume halten, dass sie nicht einmal die blutigen Fehden der Toba mit den ehendort angesiedelten Mataguayo verhindern konnten [5]. Fray ANTONIO TAMAJUNCOSA [6] erzählt, dass die Toba sich wiederholt empört und die benachbarten Indianerstämme angegriffen, ermordet und beraubt hätten. Die Strafzüge der Regierungstruppen blieben erfolglos, da die Toba dann jedesmal in den Chaco retirierten.

Die 1762 von dem schon mehrfach erwähnten Jesuiten GIUSEPPE JOLIS am Rio Dorado del Chaco gegründete Toba-Mission San Juan Nepomuceno ging bereits nach kurzer Zeit in den Kämpfen mit den indianischen Bewohnern von Valbuena wieder zu Grunde [7].

Beachtenswert ist eine Erscheinung, die häufig wiederkehrt: die Mission war systematisch bestrebt, ihre Neophyten von ihren alten Sitzen möglichst weitweg zu verpflanzen, weil sie mit der Herausreissung aus dem angestammten Boden und Hineinverlegung in ein neues Milieu am ehesten die wilde Sinnesart der Indianer schwinden sah. Wenn sich auch bei den Toba an der Grenze von Tucumán die erwarteten Folgen dieser Massregel zuerst nicht einstellten, so hat sich jedoch bei der grossen Zahl der Indianer, die als Völkertrümmer in den Missionen des östlichen Tucumán sowie am Rio Salado angesiedelt waren, ihre Richtigkeit und Wirksamkeit nur zu gut erwiesen.

Die freien Toba des Innern sind den Bestrebungen der Mission gegenüber stets in ablehnender Haltung verharrt. Wenn sich auch 1780 gegen 500 Toba vor ARIAS [8]) zur Ansiedelung in der damals gegründeten, von den Franziskanerpatres LAPA und MORILLO verwalteten Mission San Bernardo do Tobas am mittleren Bermejo bereit erklärten, so hat doch die Katechese bei ihnen niemals dauernd Fuss fassen können, so sehr sich auch die

[1]) DOBRIZHOFFER III, p. 499. — Cf. LOZANOS Karte.

[2]) CHARLEVOIX V u. VI, a. v. O.

[3]) HERVÁS p. 176. — HUONDER, Manuskript p. 390. — ARIAS p. 13. — CORNEJO p. 5 u. 9. — MORILLO p. 1. — San Ignacio de Tobas lag unter 23° 50′ s. Br. am Rio Ledesma.

[4]) HERVÁS, p. 176 und 192. Die Hälfte davon waren Katechumenen.

[5]) HUONDER p. 390. — ARIAS p. 13. — CORNEJO, p. 23, 44. — MORILLO, p. 7.

[6]) TAMAJUNCOSA, Descripción de las misiones, al cargo del Colegio de Nuestra Señora de los Angeles de la Villa de Tarija, hg. zuerst von DE ANGELIS V, 1836. TAMAJUNCOSA besuchte die Franziskaner-Missionen an der westlichen Chaco-Grenze gegen Ende des 18. Jahrhunderts.

[7]) HERVÁS, p. 189.

[8]) ARIAS, Diario bei DE ANGELIS VI, 33.

Kirche und die spanischen Gouverneure bemüht haben [1]. Garcia de Solalinde [2]) befand sich im einem schweren Irrtume, wenn er 1799 in seiner Denkschrift an den Vizekönig Avilés die baldige freiwillige Unterwerfung der Toba in Aussicht stellte.

Die Toba zerfielen in eine grössere Anzahl von Unterstämmen oder Horden, als deren bekannteste die Cocolote im Chaco centrál, die Tapicosiquo, die Dapicosique und Abaguilote unterschieden werden [3]; letztere werden uns unten als Aguilot [4] begegnen.

Liessen sich schon die Stammesgrenzen der alten Abipón und Mokoví trotz der Berührung mit spanischen Bezirken nur schwer bestimmen, so würde es dagegen für einen so wenig sesshaften, in ruhelosem Nomadismus lebenden Stamm, wie die Toba, überhaupt undurchführbar sein, das Wohngebiet oder vielmehr Ausbreitungsgebiet im 18. Jahrhundert festzulegen, wenn uns nicht die Möglichkeit zu Gebote stünde, von den heutigen Verhältnissen ausgehen zu können.

Bei den Toba muss man scheiden zwischen einem Gebiete, über das sich ihre Streifzüge erstreckten, und einem solchen, das sie faktisch dauernd im Besitze hatten. Heute wohnen die Toba in beträchtlicher Stärke auf beiden Ufern des Pilcomayo bis tief in den nördlichen Chaco hinauf und in geringerer Anzahl pazifiziert in den Chiriguanen-Missionen der Franziskaner in Bolivia, doch dehnen sie ihre schnellen Beutezüge bis weit über den Bermejo nach Süden aus [5]. Im 18. Jahrhundert dagegen reichte ihr Wohngebiet selbst nach Südwesten bis hinab in den Chaco austrál, wo sie als Nachbarn der Vilela genannt werden, aber ihr Hauptgebiet lag doch schon, wie noch heute, zwischen Bermejo und Pilcomayo, östlich und südöstlich der Wohnsitze der Mataco-Mataguayo-Stämme [6]. Der Chaco austrál ist von den Toba gegen Ende des 18. Jahrhunderts mehr und mehr geräumt worden. Einen Teil dieser südlichen Toba nahm wohl die Mission San Bernardo de Tobas (seit 1780) auf, während die Hauptmasse ihren Schwerpunkt damals in den zentralen Chaco verlegt haben dürfte, wie man aus den Worten des Garcia de Solalinde [7]) schliessen könnte. Das Gebiet in dem Winkel, den Paraguay und Bermejo miteinander bilden, hatte einst den Abipón gehört, war aber von den Mokoví und Toba in Besitz genommen worden. Wir hatten bereits gesehen [8], wie es seine alten Besitzer, die Abipón, seit 1760 reklamierten und sich dort zum Teil in der neuen Doctrina Rosaria-Timbó ansiedelten. Nach Norden erstreckte sich das Gebiet der Toba über den Pilcomayo hinaus angeblich bis zu den Quellen des Yabebiri [9]. Über die ethnischen Lagerungsverhältnisse am mittleren Pilcomayo, wo jetzt die Toba gemischt mit Mataco-Mataguayo- und Tupí-Stämmen leben, haben uns erst die Forschungen der letzten Jahrzehnte Aufschluss gegeben. Dass sich im Nordwesten Toba und Chiriguano berührten, war jedoch schon längst bekannt. Pater Patiño, der 1721 den oberen Pilcomayo befuhr, traf die Toba dort in der Nachbarschaft dieses Tupí-Stammes, und Jolis verzeichnet auf seiner Karte am Pilcomayo unter 21° s. B. = 22° „Ind. infed. creduti di nazione Toba" [10].

---

[1]) Azara II, 161. [2]) Garcia de Solalinde, bei de Angelis IV, 9.

[3]) Cf. Jolis' Karte; Huonder, Manuskript, 388. — Morillo, 21.

[4]) Matorras, Diario p. 21. — S. u. p. 40.

[5]) Koch, Mitteil. der Anthrop. Gesellsch. in Wien, XXXIII, p. 20. — S. u. p. 59.

[6]) Huonder, 388. — Aguirre, Bol. XIX, p. 469. — Azara II, 160.

[7]) Garcia de Solalinde, bei de Angelis IV, p. 9. [8]) S. o. p. 33.

[9]) Huonder, 388. Diese Nachricht ist wenig wahrscheinlich, da diese Gebiete im Besitze der Lengua u. a. Stämme waren. — S. u. p. 62.

[10]) de Angelis V, Proemio zu Tamajuncosa. — Auf Jolis' Karte sind am oberen Pilcomayo alle Breiten um 1° nach N gerückt.

Da die Toba, mit Recht als einer der stärksten und volkreichsten Stämme bezeichnet, damals noch mehr als heute gefürchtet waren, so muss es uns wundern, dass AZARA und AGUIRRE die Zahl ihrer Krieger auf nur 500 Köpfe veranschlagen [1], während die Angaben gleichzeitiger Beobachter bedeutend höher lauten [2]. Wahrscheinlich ist, dass AZARA und AGUIRRE in ihren Schätzungen um deswegen zu niedrig gegriffen haben, weil sie anscheinend nur die Toba-Horden des unteren Pilcomayo und Bermejo gekannt haben.

Die Pilagá. — Die von den älteren Autoren bis herab auf AZARA als eigene, jedoch den Toba nach Sprache, äusserem Habitus und Sitten als nahe verwandt bezeichnete Nation der Pitilagá, Yapitalagá oder Zapitalagá, der heutigen Pilagá [3], die noch jetzt ebenso wie am Ende des 18. Jahrhunderts den Lagunendistrikt zwischen dem unteren Pilcomayo und dem Rio Paraguay inne hat, gilt gegenwärtig als Unterstamm der Toba [4]. Zur Zeit AZARAS und AGUIRRES zählten die Pilagá, die schon DEL TECHO als Zapitalagá 1628 erwähnt, 200 Krieger und beraubten häufig, mit den Toba verbündet, die jenseits des Paraguay liegenden Estancias ihrer Pferde und Herden [5].

Am Ende des 18. Jahrhunderts sassen die Pilagá wohl erst kurze Zeit in ihrem oben angegebenen Gebiete. MORILLO [6] (1780) nennt als Bewohner des zentralen Chaco südöstlich der Mataguayo einen Stamm der Pitaleáes oder Pitelahá, in denen wir zweifellos nur die Pitilagá-Pilagá AGUIRRES und AZARAS wieder erkennen müssen. Eine weitere Bestätigung für unsere Vermutung einer Wanderung der Pitilagá-Pilagá liefern neben dem älteren Zeugnisse DEL TECHOS die ethnographischen Eintragungen auf den Karten LOZANOS und JOLIS' [7]. Bei der Annahme ursprünglicher Stammessitze tief im Innern findet auch die von AGUIRRE [8] verzeichnete befremdliche Notiz, dass sich bei den Pitilagá einige gefangene Chiriguano befunden hätten — eines Stammes, der damals (1793) schon weit von ihnen getrennt wohnte — eher ihre Erklärung. Einige Pitilagá-Indianer befanden sich übrigens unter den Toba der kurzlebigen Missionsstation S. Juan Nepomuceno [9].

Der Grund für die Auswanderung der Pitilagá lässt sich nicht klar erkennen; sicher aber ist es nicht rein zufällig, dass um dieselbe Zeit die Aguilot [10] vom Bermejo her sowie die Inimacá (Enimagá) und Muchicoi (Machicuy) [11], die wir später im nördlichen Chaco wiedertreffen werden, ebenfalls ostwärts wanderten. Wahrscheinlich gab den Anstoss zu allen diesen Wanderzügen das durch den Druck der Weissen gegen den Bermejo hin erzeugte Nachdrängen der Mokoví und Toba von Süden her.

Die Aguilot. — Die Aguilot — ein kleiner Stamm von hundert Kriegern, der bisweilen in der Form Abaguilote als Unterstamm der Toba bezeichnet wird [12] — verliessen gegen

[1] AZARA II, 160. — AGUIRRE, Bol. XIX, p. 469.

[2] MATORRAS, 22, 30; Mokoví und Toba zusammen 7000 Seelen; nach dem M.S. HUONDERS, p. 388, Toba 20—30,000 Seelen, davon allein die Stämme am Rio Grande (Bermejo) 4—5000 Seelen; nach D'ORBIGNY (1839), p. 192, Toba und Mokoví 14000 Seelen.

[3] BOGGIANI, Etnografia del Alto Paraguay, Bol. XVIII, 1897, p. 619, bezeugt die Identität dieser älteren und neueren Stammesnamen.

[4] AZARA II, 161 f. — DOBRIZHOFFER I, 160. — HUONDER M.S. p. 388. — BOGGIANI, a. a. O.

[5] — II, 161 f. — AGUIRRE, 469. — DEL TECHO Lib. VIII Cap. 15.

[6] MORILLO, p. 21.

[7] DEL TECHO, Lib. VIII, cap. 15. — Auf LOZANOS Karte finden sich zwischen 22—23° s. Br. südl. des Pilcomayo die Zapitalagua eingetragen. — JOLIS lässt auf seiner Karte unter 25° im Chaco centrál die „nazione Yapitalagá o Guacurure" wohnen.

[8] AGUIRRE, 468.

[9] HERVAS, 180. — S. o. p. 33. [10] S. weiter unten.

[11] MORILLO, 21. — S. u. p. 68.

[12] So auf JOLIS' Karte und in dem von HUONDER publizierten Manuskripte, p. 388.

Ausgang des vorvergangenen Säkulums ihre Wohnsitze am Bermejo im Innern des Landes und wanderten ostwärts bis zur Pilcomayo-Mündung, wo sie sich mit den ebengenannten Pitilagá verschmolzen [1]. Nach AZARA waren die Aguilot eine Horde der Mokoví. In Übereinstimmung damit berichtet LOZANO [2], dass sie unter den Mokoví lebten. Im Jahre 1710 hielten sie sich mit diesen zwischen Salado und Bermejo auf und bedrohten Valbuena [3]. Auf den Karten von LOZANO, JOLIS und AZARA finden sich die Aguilot unter 25° s. B. am Bermejo verzeichnet. Ebendort nennt sie ein Bericht des Gouverneurs von Santa Fé über seinen Zug an den Bermejo (1790) [4].

Das spanische Manuskript HUONDERS sowie HERVÁS [5] sprechen von drei flüchtigen Indianern eines Stammes der Yacururé, der neben den Toba im Chaco centrál gewohnt habe und von seinen Feinden, den Abipón und Mokoví, Ende der 30er Jahre des 18. Jahrhunderts überfallen worden sei. Möglicherweise sind diese Yacururé, wie der Verfasser des Manuskriptes vermutet, mit den Yapa oder Guaycurutí oder Guayuquines identisch, deren Name sich auf der von den Jesuiten 1732 herausgegebenen Karte ihres Missionsgebietes [6] sowie auf LOZANOS Karte eingetragen findet; aber wahrscheinlicher erscheint mir, dass die Yacururé des Manuskriptes mit den Guacurure oder Yapitalagá-Pilagá auf JOLIS' Karte im Chaco centrál zu identifizieren sind, die uns schon oben beschäftigt hatten.

d) DIE GUAIKURÚ-MBAYÁ.

Bis in die neuere Zeit herrschte die Anschauung, so noch bei WAITZ, dass die Guaikurú ein zwar den Mbayá verwandter, im übrigen aber selbständiger Stamm des nördlichen Chaco gewesen seien. Konnte man sich dabei doch auf eine lange Reihe von Autoren und vor allem auf AZARA berufen, der die Guaikurú als die einst mächtigste und stolzeste, aber zu seiner Zeit bereits bis auf ein einziges Individuum ausgestorbene Nation nennt [7]. In Wirklichkeit haben — wie in den gründlichen Untersuchungen BOGGIANIS und KOCHS gezeigt wird [8] — die Spanier und Guaraní von Paraguay ohne Rücksicht auf die Stammesgliederung mit *Guaikurú* zusammenfassend alle schweifenden Indianer des Chaco bezeichnet, vorzugsweise allerdings zuerst die Stämme der heutigen Guaikurú-Gruppe und später in engerem Sinne die Mbayá. Die moderne Linguistik hat diesen Kollektivnamen für eine ganze Sprachgruppe akzeptiert.

Die verschiedenen Erklärungsversuche der Namen Guaikurú und Mbayá hat KOCH [9]

[1] AZARA II, p. 162. — AGUIRRE, p. 469.
[2] LOZANO, p. 78.
[3] CHARLEVOIX IV, p. 233 ff. — LOZANO, p. 399.
[4] D'ORBIGNY, p. 191.
[5] HUONDER, M. S. p. 389. — HERVÁS, p. 184 f.
[6] VOGT, Materialien zur Ethn. u. Spr. der Guayakí-Indianer, Ztschr. f. Ethnol. 1902. — DOBRIZHOFFER (I, 162) erwähnte einen Stamm der Guaycurutí in dem felsigen Gebiete um Villaricá am Tebicuarí in Paraguay.
[7] AZARA II, p. 146 ff. — Auch AGUIRRE, p. 469, sagt: La nación Guaycurú se extinguió del todo sin quedar memoria de su lengua, sino solamente de los sitios que ocuparon entre Lenguas, Machicuis y Mbayaces, que habitaban entre el Pilcomayo, Araguay y Yabebirí ó rio Confuso.
[8] BOGGIANI, Guaicurú, in „Memorie della Società geografica italiana" VIII, 1898, p. 244 ff. — KOCH, Mitteil. der Anthrop. Gesellschaft in Wien, XXXIII, 1903, p. 3 ff. — Ähnliche Erscheinungen solcher Sammelnamen sind häufig auf südamerikanischem Boden. Die „wilden" Indianer der verschiedensten Stämme heissen in Perú Jivaros, in Brasilien Bugres. Erinnert sei auch an die durchaus nicht ethnischen Begriffe „Coroados" und „Frentones".
[9] KOCH, Mitteil. der Anthrop. Ges. XXXIII, p. 11 ff.

zusammengestellt. Während „Mbayá", noch jetzt der Name des jeweiligen Kadiuéo-Häuptlings, ein ursprünglicher Stammesname gewesen zu sein scheint, ist „Guaikurú" von Boggiani [1]) u. a. als eine Benennung gedeutet worden, die den verhassten Chaco-Indianern von den benachbarten Guarani beigelegt worden wäre und etwa bedeutete „räudige Verräter".

Dass Guaikurú eine Kollektivbezeichnung sei, hat zuerst der deutsche Missionar Florian Baucke [2]) aufs klarste ausgesprochen. Erst später sagte der Franziskaner Fray Francisco Morillo [3]) in seinem „Diario del Viage al Rio Bermejo" von einigen Indianerstämmen dieses Flusses: „A todos los de estas naciones llamamos los Españoles Guaycurús, no porque haya nación de Guaycurús, sino porque esta voz *guaycurú* significa inhumanidad ó fierza". Nach Martius [4]) verstanden die Spanier und Brasilianer unter Guaikurú alle jene Chaco-Indianer, die sich den Gebrauch des Pferdes angeeignet hatten. Ebenso fasst Rodrigues do Prado [5]) als Guaycurú oder „Cavalleiros" die Mbayá, Lengua und Chiriguano zusammen. Und während endlich Dobrizhoffer die Lengua und Mbayá beide ohne Unterschied auch „Guaykurú" nennt, berichtet Jolis, dass die verschiedensten Chaco-Stämme von den Grenzbewohnern als „Guaicurú" bezeichnet würden [6]). Erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist die Bezeichnung Guaikurú bestimmter auf den Mbayá haften geblieben. So sind z. B. unter den bei Eschwege und Castelnau erwähnten Guaikurú die Mbayá zu verstehen [7]).

Schon die ältesten Historiographen der Laplata-Länder berichten von Guaikurú und Mbayá. Cabeza de Vaca [8]) erzählt von einem Stamme der Guaycurú, der im Jahre 1542 gegenüber von Asunción gewohnt und die Guarani ihres Gebietes auf dem Westufer des Paraguay-Flusses beraubt habe. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um die Mbayá oder einen ihrer Unterstämme, denn diese nannten sich selbst u. a. Eyiguayegi oder Eyiguayegui [9]), d. i. „Bewohner der Palmenregionen", wie sie sich allein am unteren Pilcomayo vorfanden. Damit ist zugleich die ursprüngliche Ausdehnung des Stammesgebietes der Mbayá-Guaikurú angedeutet. Eine Bestätigung unserer Vermutung fanden wir bei Boggiani [10]), nach dem die Mbayá einst bis über den 25°. s. Br. nach Süden reichten. Diese Mbayá-Guaikurú gegenüber von Asunción waren bei allen benachbarten Indianern verhasst. Sie rühmten sich selbst vor dem Adelantado Cabeza de Vaca, niemals besiegt worden zu sein, bis sie in den Spaniern ihre Meister gefunden hätten [11]). Ihre Zahl muss ziemlich gross gewesen sein, denn allein die von den Spaniern unter Alvar Nuñez Cabeza de Vaca zersprengte Horde zählte angeblich 4000 Krieger. Wunderlich erscheint, dass diese Mbayá-Guaikurú damals

---

[1]) Boggiani, Etnografia del Alto Paraguay, Bol. XVIII. 1897, p. 617. — Vogt, Mat. zur Ethnogr. u. Sprache der Guayaki-Ind. Ztschr. für Ethnol. 1902, p. 30—45.

[2]) Baucke, hg. v. Kobler, p. 177.

[3]) Morillo, p. 21 (1780).

[4]) Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde I, p. 226.

[5]) do Prado, Historia dos Indios Cavalleiros ou da nação Guaycurú, in „Revista do Inst. hist. e geogr. do Brazil", t. p. 25. 1856.

[6]) Dobrizhoffer I, p. 75, 160. — Jolis, p. 481. — Hervás, p. 182.

[7]) Eschwege, Journal von Brasilien II, 268 ff., 1818. — Castelnau, Exped. dans les parties centrales de l'Am. du Sud, Paris 1850, II, p. 392. 479.

[8]) Cabeza de Vaca, Ausg. der Hakluyt Society, p. 135 ff., 138, 140, 142, 147 ff., 152 ff., 155, 157. — Desgl. del Barco Centenera, La Argentina, bei de Angelis II, p. 28. — Cf. auch Azara II, p. 146

[9]) Brinton, Ling. Cart. p. 183. — Bol. XVIII, 1897, p. 367. — de Angelis I, Indice zu Guzman p. XLII ff.

[10]) Boggiani, Etnografia del Alto Paraguay, Bol. XVIII, p. 617.

[11]) Cabeza de Vaca, p. 153.

grosse, aber leichte, tragbare Häuser von 500 Schritt Länge besassen [1]), während sie sich am Ende des 18. Jahrhunderts in elenden Toldos notdürftig gegen die Witterung schützten.

Die Mbayá, mit denen wir die Guaikurú gegenüber von Asunción identifizierten, hatten weite Gebiete auf dem Westufer des Rio Paraguay inne. Zwischen dem 20° und 22° s. B. werden sie besonders häufig genannt [2]). Dort fand sie auch Schmidel [3]), 70 Leguas nordwestlich vom Pan de Azucar: „Khamen zu einer nazionn, haisst Maieaiess, ist ein grosse mennig des volckhs. Diese Mayeaiess seindt lanng, geratht unnd streitparlich leut, welchs alls sein fleis auff denn krieg wennt." Eine Horde der Mbayá, die 20000 Mann stark gewesen sein soll, suchte die Spanier zu überrumpeln, wurde aber mit einem Verluste von 1000 Kriegern zurückgetrieben. Bei der Verfolgung stiessen die Sieger auf eine andere Mbayá-Horde, die für die Hinterlist ihrer Stammesgenossen büssen musste. „Also muest der unnschuldig des schuldigenn entgelten; dann do wir zu diesen Mayaiess khamen, schluegenn wir zu todt und namen gefanngen mann, weib unnd khindt pis in die 3000 personn unnd wann es tag wehr gewest, als nacht, so wehr ir keiner darvonne khummen."

Mögen auch die von Schmidel angegebenen Zahlen noch stärker übertrieben sein als diejenigen, die wir oben von Cabeza de Vaca angeführt haben, so waren doch trotzdem die Mbayá, wie ein Vergleich mit anderen Zahlenangaben dieses Miles gloriosus lehrt, einer der stärksten Stämme im Chaco.

Die Stämme der „Zchennte" (Chané-Guaná) und der „Thohannes" waren den Mbayá unterworfen [4]). Auf das eigentümliche Untertanenverhältnis der Guaná zu den Mbayá, das fast bis heute fortbestanden hat, werden wir noch zu sprechen kommen [5]).

Die Mbayá waren schon in der Conquista ein Erobervolk und sind es immer geblieben. Schon die scharfe Einteilung des Stammes in Adelige, Krieger und Sklaven ist dafür bezeichnend [6]). Nachdem die Mbayá bereits zu Rui Diaz de Guzmans Zeit (ca. 1600) oft die Umgegend von Asunción unsicher gemacht und die Bewohner zahlreicher Haciendas ermordet hatten [7]), gingen sie im Jahre 1661, — bis dahin Bewohner des Chaco boreál, — in grösseren Massen über den Rio Paraguay und zwangen durch ihre Angriffe die Jesuiten zur Aufgabe der bei den Itatín-Guaraní unter 22° 5' s. Br. angelegten Reduktion Santa Maria de Fé. Nach Zerstörung der spanischen Stadt Xerez kehrte der grössere Teil der Mbayá in die alten Sitze im Westen des grossen Flusses zurück, während sich der kleinere in dem eroberten Gebiete festsetzte. Diesen östlichen Mbayá gelang es 1672, bei einem nächtlichen Angriffe auf die Ortschaft Pitun oder Ypané einige Pferde [8]) davonzuführen; später haben sie ihre Besuche mehrmals wiederholt und sind als berittene Räuber die unumschränkten Herren der ganzen Provinz Ytati (Itatín) geworden, die sich vom Jejuy im Süden bis zum Tacuarý und den Xarayes-Sümpfen im Norden erstreckte und deren von Missionaren teilweise schon in Doctrinas vereinigte Bevölkerung durch die Sklavenjagden des portugiesisch-indianisch-afrikanischen Mischvolkes der „Mameluken" von São

[1]) Cabeza de Vaca, p. 147. — Charlevoix I, 104. — Erinnern diese langen Häuser der Mbayá von 1550 nicht an die strassenartig aneinandergereihten Hütten der jetzigen Kadiuéo, der Nachkommen der alten Mbayá?

[2]) Azara II, 100. — Lafone Quevedo, Bol. XX, 1899, p. 61.

[3]) Schmidel, Ausg. Langmantel, p. 85 ff.

[4]) Schmidel, p. 88. [5]) S. u. p. 70.

[6]) do Prado, p. 27. Die Portugiesen pflegten die Adligen „Capitaes" und ihre Weiber galant „Donas" zu nennen.

[7]) Guzman, p. 11.

[8]) Cf. dazu do Prado p. 27.

Paulo stark dezimiert war [1]. Ein gewaltiges Gebiet war damit für die Kultur verloren. Ypané und das benachbarte Guaranbaré, sowie Atirá waren schon 1673 beim Nahen der Mbayá von ihren Bewohnern verlassen worden. Selbst bis in das Gebiet der heutigen Republik Paraguay haben die Mbayá in der folgenden Zeit ihre wilden Beutezüge ausgedehnt: sie zwangen die Einwohner von Tobatý (25° 1' 35' s. Br.) zur Auswanderung, richteten dann ihre Angriffe gegen die Stadt Curuguatý, zerstörten die Ansiedelungen bei der Hauptstadt Asunción und stellten den Bestand der nördlichen Bezirke von Paraguay ernstlich in Frage, bis ihnen der tapfere Gouverneur Rafael de la Moneda (1744) energischen Widerstand entgegensetzte. Besonders übel hatten sie den jungen Reduktionen San Estanislao und San Joaquin mitgespielt [2]. Die „Guaycurú", von denen Lozano [3] berichtet, dass sie wiederholt, so im Jahre 1677, die Stadt Asunción zu überfallen versucht hatten, sind wohl ebenfalls mit den Mbayá identisch.

Die westlichen Mbayá verheerten mehrmals die Provinz der Chiquiten und vertrieben die Einwohner der Reduktion Santo Corazón de Jesús [4]. Zwischen den Einfällen der Mbayá und der von den Jesuiten bewirkten Räumung des Landes der Zamuco (zu 19° u. 21° s. Br.) durch die Versetzung des grössten Teiles des Zamucovolkes zu den Chiquiten im Norden lässt sich leicht ein Zusammenhang konstruieren [5].

Hatten die Mbayá schon im 17. Jahrhundert den Sklavenzügen der Paulisten nach dem oberen Paraguay für immer ein Ende gemacht, so brachten sie im folgenden Jahrhundert die jungen Kolonien der Portugiesen in Mato Grosso, deren rückwärtige Verbindungen mit São Paulo und Rio de Janeiro fast ausschliesslich auf dem — nur durch zwei niedrige Pässe in der Serra do Mar und der Serra Cayapó unterbrochenen Flusswege beruhten, in arge Bedrängnis, besonders seitdem sie im Jahre 1719 mit den Payaguá einen Bund geschlossen hatten und zu „Canoeiros" geworden waren [6]. Die sumpfigen Niederungen am oberen Paraguay mögen wohl dem Gebrauche des Pferdes wenig günstig gewesen sein. Als Flusspiraten pflegten seitdem die verbündeten Mbayá und Payaguá den alljährlich mit ihren tragbaren Kanus auf den Rios Tacuary, Paraguay und Cuyabá nach den Minen von Mato Grosso reisenden Goldsuchern, Kolonisten und Kaufleuten empfindlichen Schaden an Gut und Blut zuzufügen. Nachdem sie unter ihnen wiederholt blutige Metzeleien angerichtet hatten, denen jedesmal mehrere Hunderte von Weissen und Indianern zum Opfer fielen, sandte endlich im Jahre 1734 die portugiesische Regierung unter General Manoel Rodrigues de Carvalho eine Strafexpedition aus, die aber so wenig nachdrücklich ausfiel, dass schon in den nächsten Jahren wieder Ansiedelungen bei Cuyabá verwüstet und diese Stadt selbst beunruhigt wurde. Nach do Prado [7], der im Jahre 1793 Kommandant des Presidios Coimbra war und dort seine „Historia dos Indios Cavalleiros ou da nação Guaycurú" verfasste, sind von den Mbayá und Payaguá nicht weniger als 4000 Portugiesen getötet und Waren im Werte von drei Millionen Milreis erbeutet worden. Erst als sich 1768 der Bund der Mbayá und Payaguá löste, gewannen die Portugiesen allmählich das

---

[1] Charlevoix II, a. v. O. — de Angelis I, Indice p. XLIX.
[2] Aguirre, Bol. XIX, p. 474 ff., 1898. — Azara II p. 100 ff. — Quiroga, Descripcion del Rio Paraguay, bei de Angelis II, cap. II.
[3] Lozano, p. 60 ff.
[4] Azara II, p. 100 ff. — do Prado, p. 56.
[5] Cf. dazu unten p. 65.
[6] do Prado, p. 40 ff. — Quiroga II, p. 14 ff.
[7] — p. 45.

Übergewicht am oberen Paraguay, wie sich denn überhaupt beobachten lässt, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei den Mbayá die Widerstandskraft ebensosehr erlahmte wie bei den übrigen Guaikurú-Stämmen. Dass die Mbayá viel von ihrer früheren Schrecklichkeit eingebüsst hatten, zeigt schon die Tatsache, dass sich das 1775 gegründete Presidio Coimbra sowie die Posten Albuquerque und Fuerte Olimpo oder Borbon trotz der Angriffe der umwohnenden Stämme behaupten konnten. Die Besatzung von Olimpo ist allerdings zweimal von den Mbayá überfallen und in Coimbra sind einst fünfzig Brasilianer ermordet worden. Im Jahre 1791 endlich schloss João de Albuquerque de Mello Pereira e Caceres, der Generalkapitän von Mato Grosso und Cuyabá, mit der „Nação Aicurú" feierlich Frieden; den Wortlaut des Friedensvertrages hat uns do Prado überliefert [1].

Mit den Spaniern waren die Mbayá schon 1746 und dann aufs neue 1774 einen Frieden eingegangen, den sie getreulich hielten [2]. Denn seit dieser Zeit unternahmen sie nur mehr gegen Eingeborene, wie die Caayguá, Guachié, Aguitequedichaga und Ninaquiguila Kriegszüge, um sich Sklaven zu verschaffen [3]. Eine Ausnahme allein machten die den Portugiesen seit 1791 verbündeten, bereits seit Mitte des 18. Jahrhunderts am Fecho dos Morros angesiedelten Mbayá, die den Spaniern auch fernerhin jedmöglichen Schaden zufügten, [4] ein sehr bemerkenswertes Zeichen dafür, welche starke Rivalität in diesen Gebieten am oberen Paraguay zwischen den beiden Kolonialmächten herrschte. Ausser den genannten Stämmen hatten vor allem die „Indios monteses", die Waldindianer der Gês-Familie im Osten, wie die südlichen Cayapó jenseits der Cordilheira Amambahy nach dem oberen Paraná hin, unter den Anfällen und Sklavenjagden der Mbayá zu leiden [5]. Die Mbayá sind immer ein Herrenvolk geblieben, das die benachbarten Stämme mit Verachtung behandelte: In ihren Aldêas befanden sich gefangene Indianer zahlreicher Stämme, so der Guachié (Guaxi), Guaná, Guató, Cayvaba, Bororó, Coroá, Cayapó, Chiquito und Chamacoco [6].

Nachdem sich schon in älterer Zeit Missionare bei den westlichen Mbayá aufgehalten hatten, legte im Jahre 1760 der Pater José Sanchez Labradon, vormals Professor der Philosophie am Colegio máximo zu Córdoba, kurz vor der Mündung des Rio Ypané, etwa unter 23½° s. Br., eine Reduktion Nuestra Señora de Belén [7] an, in der sich 1767 gegen 260 Mbayá aufhielten. Nur wenige davon waren Christen, denn die Bekehrungserfolge entsprachen bei weitem nicht der aufgewendeten Mühe. Am Ausgange des 18. Jahrhunderts, nach der Verbannung der Jesuiten, war Belén ein elendes Dörfchen mit einigen dorthin verpflanzten Indianern. Die umwohnenden Mbayá, die Horde der Apacachodeguo, nahmen nur wenig Notiz von Belén, obgleich sie sich mit Vorliebe Mbayás Belenistas nannten [8]. Bei den nördlich von diesen wohnenden Mbayás-Ichagoteguos übte in den Jahren 1769—74 Fray Miguel Mendez in einer Missionsstation die Katechese aus, musste sich aber aus Mangel an Unterstützung zurückziehen [9].

---

[1]) do Prado, p. 44 ff. — Aguirre, Bol. XIX, 1898, p. 474 ff.

[2]) — — p. 56, erzählt, ein spanischer Pater habe diesen dadurch angebahnt und herbeigeführt, dass er alle Gebräuche und Sitten der Mbayá annahm und sich unter ihnen sogar verheiratete.

[3]) Aguirre, pp. 478, 482 f. — Azara II, p. 108. — do Prado, p. 56. — Über die Guachié, Aguitequedichaga und Ninaquiguila s. u. pp. 51, 66 f.

[4]) do Prado, p. 57. — Martius, Beiträge I, p. 227.

[5]) — — p. 26. — Aguirre, p. 486 ff.

[6]) — — p. 38. — .... são tão soberbos que a todos os gentios confinantes tratam com desprezo, e estes de alguma sorte os respeitam.

[7]) Dobrizhoffer I, p. 126. — Hervás, pp. 180 f., 192.

[8]) Aguirre, p. 475 f. [9]) Aguirre, p. 476.

Über die weiteren Schicksale und das Dahinschwinden der Mbayá im 19. Jahrhundert hat Koch[1]) gehandelt, und ich verweise hier auf seine gründliche Arbeit. Noch von Dobrizhoffer als die wildeste und stärkste Nation im Chaco bezeichnet und von dem Verfasser des spanischen Manuskriptes, sowie von Aguirre und Azara auf 3000 bis 4000 Seelen geschätzt[2]), sind sie heute bis auf die ca. 100 Individuen der modernen Cadioéo oder Kadiuéo zwischen Rio Branco und Rio Miranda (21° s. B.) östlich des Paraguay zusammengeschmolzen, während die westlichen Mbayá anscheinend völlig verschwunden sind[3]). Die Chamacoco sind in ihre Sitze im Westen des Rio Paraguay eingerückt.

Das Wohngebiet der Mbayá hatte in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts bereits eine beträchtliche Einengung erfahren[4]). Den Rückgang können wir freilich nur am Paraguay-Flusse genauer verfolgen, wo sie nach Quiroga (1753) auf beiden Seiten alles Gebiet vom Rio Jejuy bis zum Tacuary und nach Jolis (1789) nur noch vom Ypané bis zum Tacuary im Besitze hatten, während sie do Prado, dessen Angaben durch den 1790 zur navigatorischen Aufnahme des Rio Paraguay entsandten Piloten D. Ignacio de Pasos bestätigt werden, nur mehr bis zu 19° 36' s. B. nach Norden reichen lässt[5]). Für die Bestimmung der Ausbreitung der Mbayá nach Westen in den Chaco boreál hinein fehlt uns jede zuverlässige Kunde; im Osten, wo sie auf die Ges-Völker drängten, mag wohl die Cordillere von Amambahy die Grenze ihres Gebietes gewesen sein[6]).

Nach Dobrizhoffer[7]) nannten sich die Mbayá auf dem westlichen Ufer Quetia-Degodis, diejenigen im Osten des Rio Paraguay Eyiguayegis. Im einzelnen zerfielen die Mbayá in eine Reihe von Unterstämmen, deren Zahl und Namen in den Quellen durchaus wechselnd und schwankend angegeben werden. Aguirre, dessen Angaben hier diejenigen Felix Azaras und der übrigen Autoren an Genauigkeit weit übertreffen, kennt sechs Stämme der Mbayá, während das Manuskript von sieben bis neun und Jolis von sieben Stammesgruppen spricht. Azara nennt nur vier Hauptstämme der Mbayá, wobei er allerdings seine Catiguebo (Kadiuéo) in drei Unterstämme zerlegt[8]).

Zwischen Rio Ypané und Rio Apa (einst Rio Corrientes), östlich des Paraguay, vorwiegend am Aquidabán, hauste der Mbayá-Stamm der Apacachodeguo[9]), die, von den Guarani „Nandureta", — d. i. Bewohner der Straussenebene — genannt, anscheinend zuerst

[1]) Koch, Globus 81, p. 3 ff.; die Guaikuru-Stämme, Mitt. der anthrop. Gesellsch. in Wien, XXXIII, 1903, p. 6 ff.

[2]) Hoonder, p. 389. — Aguirre, p. 487. — Azara, II, 100.

[3]) Boggiani, Etnografia del Alto Paraguay, Bol. XVIII, 1897, p. 617.

[4]) Rodrigues do Prado, p. 27, sagt: Antiguamente os Cavalleiros senhoreavam mas vasto terreno, o qual pouco a pouco feram perdendo com as povoações que formavam os Portuguezes e Hespanhóes, estes forçando as correntes do Paraguay, e aquelles acompanhando as suas aguas.

[5]) Quiroga, cap. II, p. 7. — Jolis, p. 481 ff. — do Prado, p. 25. — de Pasos, Diario de una navegacion y reconocimiento del Rio Paraguay, desde la ciudad de la Asumpcion hasta los presidios portugueses de Coimbra y Albuquerque (ca. 1790), hg. v. de Angelis IV, Buenos Aires 1836.

[6]) Cf. Quiroga, cap. II, p. 14.

[7]) Dobrizhoffer I, p. 160. — Neuerdings hat Guido Boggiani von den Kadiuéo in Erfahrung gebracht, dass sich der ganze Stamm Eggiuágeg (= Eyiguayegis) nenne, wodurch die Angaben Dobrizhoffer's eine überraschende Bestätigung finden. Die Quetia-Degodis sind mit dem untergegangenen Mbayá-Stamme der Uetiadau auf dem Westufer des Paraguay identisch, in dem wir wohl die Gueteadebó oder Guetendeguo Azaras und Aguirres wieder erkennen müssen. Die Gueteadebó- Gueteadeguo- Uetiadau wohnten bei Puerto 14 de Mayo (Puerto Chamacoco oder Puerto Pacheco). Azara II, p. 104. — Aguirre, p. 477. — Boggiani, Apuntes sueltos de la lengua de los Indios Caduveos del Chaco Paraguayo, in Bol. XVIII, 1897, p. 367 ff.

[8]) Aguirre, p. 475 ff. — Hoonder, MS. p. 389. — Jolis, p. 481 f. — Azara II, 103 f.

[9]) — p. 475 f.

von Westen her über den Paraguay gewandert waren und einst alles Gebiet bis zum Rio Jejuý im Süden besessen hatten. In einem gewissen Gegensatze zu den übrigen Mbayá, den Mbayá-guazú, die sich noch 1760 zeitweise in dem ehemaligen Stammesgebiete im Westen aufhielten, nannten sich die Apacachodeguo auch Mbayá-mini[1]. Der ganze Stamm — der etwa 600 Köpfe, darunter 220 Männer, zählte — zerfiel in sieben Horden, die aber die Autorität eines gemeinsamen Stammesoberhauptes, zu AGUIRRES Zeit des Kaziken LORENZO, anerkannten. Häufig kam es vor, dass sich der Stamm vereinigte oder auch wieder in grössere oder kleinere Verbände auflöste.

Nördlich des Rio Apá bis gegen den 21°. s. Br. hin, vorzugsweise im Osten des Paraguay, fand AGUIRRE die Mbayá-Ichagoteguo[2], die unter etwa 400 Personen 180 Erwachsene besassen.

AZARA[3]) gibt als Bewohner des Gebietes zwischen dem 21. Grade und dem Rio Ypané zwei Unterstämme seiner Mbayá-Catignebo (Caduvéo, Kadiuéo) in einer Kopfzahl von zusammen 800 Personen an; die Hauptmasse der Catiguebo, bei AGUIRRE Catibebo, in einer Stärke von 1000 Köpfen mit dem alten Kaziken NABIDRIGUI oder CAMBA lässt er westlich des grossen Flusses unter 21° 5' s. Br. wohnen. Mag auch dieser Widerspruch in unseren Quellen bemerkenswert erscheinen, wichtiger ist es, dass AZARA an einer anderen Stelle[4]) angibt, dass eine Payaguá-Horde der Cadigué unter 21° 5' s. Br. — also genau wie seine Mbayá-Catignebo — am Paraguay gewohnt habe. Zwar könnte es scheinen, als sei dieses Zusammentreffen zweier fast gleicher Namen auf gleichem Wohngebiete auf eine Verwechselung zurückzuführen, aber AZARA sagt ausdrücklich, dass die Sitze der Cadigué-Payaguá erst nach deren Verpflanzung nach Asunción[5]) von den Mbayá eingenommen worden seien. Ausserdem mag wohl die in jenen Gegenden wachsende Pflanze „*Cadi*", nach der sich z. B. die Mbayá-Catiguebo in ihrem eigenen Idiom als „Cadiguegiguo" bezeichneten[6]), auch den Cadigué-Payaguá ihren Namen geliefert haben.

Die Catibebo AGUIRRES, die bei DE PASOS Gnativevo und bei AZARA — wie wir sahen — Catiguebo genannt werden, wohnten unter 21° s. Br.[7]). Dieser Stamm der Mbayá setzte sich aus vier „Toldos" zusammen, von denen sich zwei auf dem Ostufer des Rio Paraguay und die beiden anderen jenseits des Flusses tiefer im Innern des Chaco befanden. AGUIRRE schätzte die Zahl seiner Catibebo auf 800 Personen (darunter 300 Männer), während bei AZARA allein die westlichen Catiguebo auf 1000 Köpfe veranschlagt wurden. Der Kazike dieser letzteren, PEDRO NABIDRIGUI oder CAMBA, dessen Körpergrösse die Spanier in Erstaunen setzte, soll ein Alter von ungefähr 120 Jahren besessen haben, denn er war ein Knabe, als der Bau der Kathedrale von Asunción (1689) begann[8]).

An die Catibebo schloss sich nach Osten hin der kleine Stamm der Mbayá Ocoteguegueo[9]) an; er umfasste nur 200 Individuen.

Auch über die nördlichen Stämme der Mbayá gehen die Angaben AGUIRRES und AZARAS auseinander. Während AZARA[10]) die drei Stämme der Tchiguebò, Gueteadebò und Beutuebò

[1]) *Mini* = klein, *guazú* = gross, Guarani.
[2]) AGUIRRE, p. 475 f.
[3]) AZARA II, p. 103 f.
[4]) — II, p. 119. [5]) S. u. p. 51.
[6]) AGUIRRE, p. 476. Los Mbayás absolutamente se denominan por las circunstancias de la tierra en que viven, p. 475.
[7]) AGUIRRE, p. 476. — DE PASOS, p. 33.
[8]) AZARA II, p. 104. — DO PRADO, p. 26. [9]) AGUIRRE, p. 476 f. [10]) AZARA II, p. 104.

mit einer Seelenzahl von zusammen 2000 zwischen 21° und 20° 40′ im Osten des Rio Paraguay auf den Höhenzügen von Noatequidi und Noateliyá wohnen lässt, hatten nach AGUIRRE [1]) die Gueteadeguo unter ihrem damaligen Kaziken PABLO EMADIGUI und die Echigueguo unter JAIME NIYOCOLADÍ, beide Stämme je 500 Seelen stark, beide Ufer des Paraguay um den 20. Grad im Besitze. Wenn auch die von AGUIRRE angeführten Namen sich mit denen der Gueteadebò und Tchiguebò bei AZARA decken mögen, so bleiben doch hinsichtlich der Kopfzahl und der Lage der Wohnsitze noch bedeutende Widersprüche bestehen. Im Jahre 1799 liess sich bei Coimbra ein Haufen von 800 „Guaycurús" nieder, deren Zahl in den folgenden Jahren durch Zuzüge aus dem Chaco bis auf fast 2000 Köpfe stieg [2]). Alle diese nördlichen Mbayá an der matogrossenser Grenze —, die später nach MARTIUS (ca. 1820) in sieben Aldêas, vermischt mit Guaná und Chamacoco, hausten — machten im 18. Jahrhundert einen Entwickelungsprozess vom Pferdenomaden zum typischen Flussnomaden durch; diese durch die Naturumgebung begonnene Umwandelung wurde besonders durch den Bund mit den Payaguá gefördert [3]).

Das eigenartige, halb freiwillige, halb gezwungene symbiotische Verhältnis, in dem der friedsame ackerbauende Nu-Stamm der Guaná zu den stolzen und herrischen, an Zahl ihm bedeutend unterlegenen Mbayá stand, kam nicht nur dadurch zum Ausdrucke, dass zahlreiche Guaná-Indianer einzeln innerhalb von Stammesgemeinschaften der Mbayá lebten, sondern auch in einer Durchsetzung des Mbayá-Gebietes mit Enklaven von geschlossenen Guaná-Horden. Bei der Betrachtung der Nu-Stämme im nördlichen Chaco werden wir versuchen, die Wohnsitze der Guaná genauer festzulegen [4]).

e) DIE PAYAGUÁ.

Die heute im Hafenviertel von Asunción hausenden, durch Alkohol und Geschlechtskrankheiten arg degenerierten 40 bis 50 Payaguá [5]) sind der klägliche Rest eines Stammes, der einst den Rio Paraguay beinahe in seiner ganzen Ausdehnung beherrschte. Grosse, weitverzweigte Flusssysteme haben immer die Ausbildung einer solchen Art von Wassernomadismus begünstigt, wie er bei diesem Zweige der Guaikurú-Familie zur Ausprägung gelangt ist. Die wie so viele andere Stämme dieser Gebiete den Lippenpflock tragenden und daher mitunter — so von AZARAS Begleiter PEDRO CERVIÑO — als „Lenguas" bezeichneten Payaguá waren „Canoeros" κατ' ἐξοχήν und als solche zugleich gefürchtete Flusspiraten [6]). Man hat von ihrem Namen das Wort „Paraguay", ursprünglich „Payaguay", d. i. Fluss der Payaguá, ableiten wollen [7]).

Schon bei der Ankunft der Spanier zerfielen die Payaguá in zwei Unterstämme, von denen nach AZARA [8]) der eine, die Cadigué, unter 21° 5′ und der andere, die Magach — so genannt nach dem Kaziken MAGACH — unter 25° 17′ s. B. auf dem Paraguay wohnte.

---

1) AGUIRRE, p. 477.
2) MARTIUS, Beiträge I, p. 228.
3) AGUIRRE, p. 477. — DO PRADO, p. 40. — MARTIUS, Beiträge I, p. 228.
4) S. u. p. 69.
5) KOCH, Die Guaikurú-Stämme, Globus Bd. 81, p. 111; Mitt. der Anthr. Gesellsch. in Wien XXXIII, p. 34—38.
6) DO PRADO, p. 40, sagt: „.....Payagoás, os quaes podemos ter quasi por amphibios, pelo grande uso que fazem das aguas, e polo muito que nella são destros....."
7) AZARA II, p. 119. Umgekehrt deutet RUIZ DE MONTOYA ihren Namen als „Volk des Paraguay" (paraguayguara). Cf. MARTIUS, Beiträge I, p. 225. — Siehe darüber die ausführlicheren Angaben KOCHS in den Mitt. d. Anthr. Gesellsch. in Wien XXXIII, p. 34.
8) AZARA II, p. 119 f.

Die alte Nation der Agaces, die — in Lebensweise völlig den Payaguá gleichend — im 16. Jahrhundert am unteren Paraguay nördlich der Bermejo-Mündung sass, dürfen wir wohl mit Azara als Payaguá selbst ansprechen oder wenigstens mit Brinton oder Lafone Quevedo als nächste Verwandte der Payaguá unter die Sprachgruppe *Guaikurú* einreihen [1]. Nach Azara [2]) bezeichneten einst die Spanier nur die nördliche Horde der Payaguá, die Cadigué, mit Payaguá, während sie den Namen der südlichen Horde, der Magach, in Agaces korrumpierten.

Mit den Agaces-Payaguá traten die Spanier schon sehr früh in Berührung, denn das Aktionsgebiet dieser Indianer, der Paraguay, ist bald Hauptverkehrsader des Landes geworden. Bei der ersten Befahrung des Paraguay durch Sebastian Gaboto (1527) suchten die Agaces der Flottille des Admirals 40 Leguas oberhalb der Mündung des Flusses mit mehr als 300 Kanus, die sie in drei Geschwadern aufgestellt hatten, die Durchfahrt zu versperren, wurden aber blutig zurückgeschlagen. Auch die Expedition des Pedro de Mendoza hatte zehn Jahre später mit ihnen an derselben Stelle einen Kampf zu bestehen [3]. Von unserem Landsmanne Schmidel [4]) haben wir einen Bericht über dieses Zusammentreffen mit den Agaces: „Khamen zu einer nazion, heisen Aigeiss, habenn auch fischs unnd fleischs; item sindt lanng unnd geradt zu peiden teilen, die frauenpilter sindt schönn, sindt gemalt unnd umb die scham bedeckht. Wie wir zu diesen khamen, stelten sie sich zu wehr unnd pegerten wieder unns krieg zu füren; damit sie unns nit wolten lassen fort passiren; do wir solches vernamen, da khain mittl entzwischen helfen wolt, befalen wirs got dem almechtigen unnd machten alsdann unnser ordinanz zu wasser unnd zu lannd wieder sie, schlugen mit ihnen und prachten der Aigas sehr vil umb unnd sie uns pey 15 man erlegten. Gott genat inen allensampt. Diese Aeiges sein die dreflichsten oder pesten kriegsleut, so auf dem wasser erfunden werdon, aber zu lannt sind sie nicht dergleichen." — Kurze Zeit darauf rächten die Spanier im Bunde mit den Carios (Guarani) ihre gefallenen Kameraden: „Do unnser oberster hauptman solches alles beschlossen, nam er 300 Spanier unnd diese Carios unnd zugen das wasser abwertz unnd darnach zu landt die 30 meil, da die genanten Aigais woneten. Also fannden wirs am foringenn plaz, da wirs gelassen, unnd überfülen sie unversehener dieng in iren heyseren, da sie noch schlieffenn, morgens fru zwischen 3 und 4 urn, dann die Carios hettens ausgespirt oder gespecht; da schluegenn wir jung unnd alt, alle menschenn zu todt, dann die Carios habens in prauch, wens kriegen unnd obliegen, so muss es alles dran, haben kein erparmung über das folckh. Demnach namen wir 500 cannanon oder zillen unnd verpreneten alle die fleckhen, die wir funden, unnd tehten grosenn schadenn".

Cabeza de Vaca [5]) schloss mit den Agaces Frieden, den sie aber nicht hielten, weshalb sich wiederholt Strafzüge nötig machten. Als ihre Räubereien und Angriffe auf die Umwohner von Asunción überhand nahmen, wurden Alonso Riquelme de Guzman, der Vater des Historiographen, und Rui Garcia Mosquera mit 200 Soldaten und 1000 befreundeten Indianern zu ihrer Unterwerfung ausgesandt. Damals wurden die Agaces zum grössten

[1]) Azara II, 119 ff. — Brinton, Linguistic Cartography, p. 200. — Lafone Quevedo, Bol. XX, p. 61, 1899. — Cf. de Angelis I, Indice pp. II, XL, LXIV. — Waitz III, p. 468.
[2]) Azara II, p. 119 ff.
[3]) Guzman (1612), Historia Argentina, pp. 20, 37.
[4]) Schmidel, p. 42 f., p. 46 f.
[5]) Cabeza de Vaca, Ausg. Dominguez, pp. 131 ff., 150, 158, 238 f.

Teile gefangen oder getötet [1]. Dies scheint auch der wahre Grund zu sein, warum seitdem der Name der Agaces verschwindet, während Azara [2] behauptet, dass die Spanier nach dem Tode Magachs, nach dem sich der Stamm nannte, die Bezeichnung „Agaces" vergessen und dafür den Namen „Payaguá" auch auf die Reste der Agaces übertragen hätten.

Die nördliche Horde der Payaguá, die schon mehrfach erwähnten Cadigué oder — wie sie von den Spaniern genannt wurden — Sarigué [3], hat über zweihundert Jahre lang mit den Weissen im Kampfe gelegen, ehe sie vor ihnen die Waffen streckte. Die Sarigué-Cadigué, die Guzman verräterisch und hinterlistig nennt, waren es, die 1537 den Juan de Ayolas mit seinen 200 Spaniern auf der Rückkehr von der Suche nach einem Goldlande im Nordwesten ermordeten [4]. Ihr Gebiet lag damals am Pan de Azucar, der in Schmidel so lebhafte Erinnerungen an seinen heimatlichen „Pogenberg" wachrief, sowie am Mariä-Lichtmess-Hafen (Puerto de Candelaria, 21° 5' s. Br.) [5]. Später zerstörten sie einen spanischen Marktflecken am Rio Jejuy und die Ansiedelung der Ohoma-Indianer [6] und bedrohten beständig die Kolonien längs des Rio Paraguay, wie sie denn überhaupt die hartnäckigsten Feinde der Weissen geblieben sind. Im Jahre 1703 wurden die Patres Bartolomé Ximenez und Johann Baptist Neumann und zwölf Jahre später die zur Aufsuchung eines direkten Weges zu dem Chiquitenlande ausgesandten Missionare Arce und Blende von den Payaguá aufs grausamste ermordet [7]. Solange die Payaguá mit den Mbayá verbündet auftraten (1719 bis 1768) [8], war eine gedeihliche Entwickelung der portugiesischen Kolonien am oberen Paraguay und an dessen Zuflüssen unmöglich. Quiroga [9] erzählt, dass sich die Cuyabaner schliesslich gezwungen sahen, alljährlich eine Kriegsschaluppe nach dem oberen Tacuarý zu schicken, um Überfälle der Payaguá und Mbayá auf die paulistischen Handelskarawanen zu verhindern.

Obgleich die Payaguá, über deren Lebensweise Azara und Dobrizhoffer eingehendere Mitteilungen machen [10], ihre Streifzüge in Kanus, die vierzig Mann fassten, bis nach Cuyabá und zum oberen Tacuarý im Nordosten und bis weit über Asunción hinaus nach Süden ausdehnten, so hielten sie sich doch hauptsächlich in der Nähe des Mbayá-Landes auf [11]. Dort traf sie auch der Pilot Ignacio de Pasos [12] zahlreich an, und Jolis [13] verzeichnet sie als „Corsari del Paraguay" zwischen dem 21. und 25. Grade. Zu bemerken bleibt dabei, dass sich die südliche Horde der Payaguá, die Tacunbú oder Siacuá, nach

---

[1] Guzman, p. 111. Auch Barco Centenera hat diesen Sieg seiner Landsleute besungen: La Argentina o la conquista del Rio de la Plata, poema histórico, Lissabon 1602. Bei de Angelis II, p. 28, Buenos Aires, 1836.

[2] Azara II, p. 119.

[3] Azara II, p. 120. — Hervás, p. 186 f. — de Angelis I, Indice p. LXIV.

[4] Guzman, pp. 38, 71. — Barco Centenera, a. a. O. p. 43. — Schmidel, p. 51. — Cabeza de Vaca, p. 182. — Charlevoix I, p. 73. — Azara II, p. 120.

[5] Schmidel, p. 48 ff. — Cabeza de Vaca, p. 185.

[6] Die Ohoma oder Mahoma wohnten nach den älteren Autoren, z. B. Guzman (p. 11), im Chaco. Die Laguna de las Perlas bei der zerstörten Stadt Concepción del Bermejo hiess nach ihnen einst Laguna de los Ohomas. — de Angelis I, Indice zu Guzman, p. LI.

[7] Charlevoix IV, p. 293. — Hervás, p. 187. — Nach Dobrizhoffer I, p. 127, starb der deutsche Jesuit Neumann infolge der Strapazen der Reise.

[8] do Prado p. 40 ff. — S. o. p. 44.

[9] Quiroga, cap. II, p. 14 ff. — do Prado, p. 40 ff.

[10] Azara II, pp. 119—145. — Dobrizhoffer I, pp. 147—152.

[11] Lettres édifiantes et curieuses, 1717—22, Teil XIV, Bd. 7. Lettre du P. de Haze (1718), p. 202 ff. — Huonder, MS. p. 389.

[12] Ignacio de Pasos, Diario de una navegacion, bei de Angelis IV, p. 26 ff.

[13] Jolis, p. 459 u. Karte.

Azara die Reste der Agaces, damals schon in Asunción befand, wo sie der Gouvorneur Rafael de la Moneda nach dem Abschlusse eines für sie sehr vorteilhaften Schutz- und Trutzfriedens im Jahre 1744 angesiedelt hatte [1]). Als fünfzig Jahre später auch die Cadigué-Sarigué im Norden die Aussichtslosigkeit ihres Kampfes gegen die Spanier einsahen, schlossen sie sich den Tacunbú-Siacuá an [2]). Beide Horden zusammen zählten damals 1000 Seelen [3]). Obgleich sie mit den Einwohnern von Asunción in einem regen Handel mit Fischen, Flechtwerk und Kanus standen, dessen Ertrag sie meist in Schnaps umsetzten, so haben sie doch ihre Gebräuche und Zeremonien noch lange streng bewahrt. Vor allem haben sie sich gegen die Mission ablehnend gezeigt, dergestalt, dass sie mit Wiederaufnahme der Feindseligkeiten drohten, als 1792 ein übereifriger Gouverneur 153 Kinder unter zwölf Jahren taufen liess [4]). Wir erwähnten schon, wie sehr die Zahl der Payaguá bis heute abgenommen hat. Noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zählten sie 200 Individuen; der Kontakt mit der Zivilisation und besonders der blutige Paraguay-Krieg brachten sie dem Untergange nahe [5]).

In den noch von Eschwege und Rengger [6]) am oberen Paraguay erwähnten Payaguá haben wir diejenigen Angehörigen dieses Stammes vor uns, die innerhalb des Bereiches der Portugiesen lebten und daher nicht von den Spaniern nach Asunción verpflanzt worden waren. Wie die Mbayá versprachen auch sie im Jahre 1791 fortan Frieden zu halten [7]).

f) Die Guachí (Guatschí).

Das kleine Volk der Guachí oder Guachié, deren Identität mit den von den ältesten Autoren [8]) genannten Guarapayo, Guasarapo, Baschereposs oder Guaxarapo gesichert erscheint, reiht Koch [9]), auf dessen gründliche Untersuchungen hier verwiesen sei, unter die Sprachgruppe „Guaikurú" ein. In ihrer Lebensweise als Fischer und Flusspiraten waren die heute als Stamm wohl erloschenen Guachí den Payaguá und Guató ähnlich, wie schon Quiroga [10]) bezeugt. Zu Azaras Zeit zählten die Guachí immerhin noch annähernd sechzig Krieger und wohnten in entlegenen, fieberreichen Schlupfwinkeln nördlich des 20. Parallels am Rio Mondego oder Rio Guachié (Rio Guasarapo, heute Rio Miranda) [11]). Geschworene Feinde der Payaguá, standen sie zu den Mbayá wohl in dem gleichen nahen Bundes- und Abhängigkeitsverhältnisse wie die Guaná [12]). Die Jesuiten in der Provinz Itatín hatten bei den Guachí bereits im 17. Jahrhundert missioniert, jedoch wegen der Einfälle der „Mamelucos" von São Paulo ohne dauernden Erfolg [13]).

---

[1]) Hervás, p. 186 f. — Azara II, p. 120.
[2]) Azara II, p. 120.
[3]) Huonder, MS., p. 389. — do Prado, p. 41.
[4]) Azara II, 122 f. — Azara, Informes sobre varios proyectos de colonizar el Chaco, bei de Angelis IV, p. 4. — Hervás p. 186. — Dobrizhoffer I, p. 148. — Guevara, Historia del Paraguay p. 200. — Quiroga, p. 7.
[5]) Koch, Mitt. der Anthrop. Ges. XXXIII, p. 36.
[6]) Eschwege, Journal von Brasilien, Weimar 1818, II p. 287. — Rengger, Reise nach Paraguay (1818—26). Aarau 1835, p. 135 f.
[7]) S. o. p. 45. — do Prado, p. 44 ff.
[8]) Schmidel, p. 62. — Cabeza de Vaca, p. 189 ff., 222 ff. — Guzman, p. 38, 43, 61. — Cf. Azara II, p. 78 ff. — Aguirre, p. 483. — do Prado, p. 38.
[9]) Koch, Globus 81, p. 111 f.; Mitteil. der Anthrop. Ges. XXXIII, p. 38 ff.
[10]) Quiroga, cap. 11, p. 7.
[11]) Azara II, p. 78 ff. — Martius, Beiträge 1, p. 248 f.
[12]) — II, p. 80. — do Prado, p. 38. — Aguirre, p. 483. — Hervás, p. 192.
[13]) Hervás, p. 191. — Adelung-Vater (Mithridates od. allg. Sprachenkunde, Berlin 1806—17, Teil III,

III. Die Mataco-Mataguayo-Stämme.

Das vom Pilcomayo im NO, den Stammessitzen der Toba, Mokoví und Abipón im SO und dem Rio Juramento (oberer Salado) sowie den Anden im W begrenzte, also die westliche Hälfte des mittleren und südlichen Chaco umfassende Gebiet wurde einst von zahlreichen Stämmen bewohnt, deren heute teils kaum mehr unvermischte Überbleibsel, teils nach dem Innern hin noch fast unberührte Nachkommen in sprachlicher und demnach in einem engeren Sinne genetischer Hinsicht zwei Gruppen angehören, die der argentinische Sprachforscher nach den beiden Hauptstämmen als Mataco-Matagnayo und Vilela-Lule bezeichnet [1]).

Der heutigen Lagerung und Zusammensetzung der Mataco-Mataguayo-Gruppe aus den bereits genannten [2]), wesentlich durch die wackere Mitarbeit der Franziskaner-Missionen Boliviens [3]) erforschten Einzelstämmen und ihrer räumlichen Ausbreitung gehen völlig andere Verhältnisse voraus. Welche von den zahlreichen Stämmen und Stammesnamen, die im Laufe von 350 Jahren in diesen Gebieten des westlichen Chaco erscheinen, dieser Gruppe zuzuzählen sind, lässt sich heute in der Mehrzahl der Fälle mit einiger Bestimmtheit feststellen. Es hat sich gezeigt [4]), dass nicht nur die Malbalá und Matará, sondern dass auch die im ersten Jahrhundert der spanischen Herrschaft vielgenannten alten Tonocoté Glieder ebenderselben Gruppe waren. Erst seitdem es gelungen ist, die unheilvolle Verwirrung zu lösen, die Machoni [5]) mit seiner Behauptung angerichtet hatte, dass die Tonocoté gleichen Stammes mit den Lule wären, ist man über die älteren Völkerverhältnisse im südwestlichen Chaco einigermassen genauer unterrichtet.

Was wissen wir nun über die Geschicke der Mataco-Mataguayo-Stämme, ihre Wanderungen und ihre geographische Verbreitung?

In ausgesprochenem Gegensatze zu den Guaikurú-Stämmen werden sie als friedfertig, dem Ackerbau und Handel geneigt, dabei aber als sehr hinterlistig und feig geschildert [6]). Wie sie sich ihren Erbfeinden gegenüber, den Guaikurú, stets unterlegen gezeigt haben, so geschah auch deren Expansion nach S und SW fast überall auf ihre Kosten. Überhaupt überwiegen in ihrer Geschichte mehr die passiven Züge. Brinton [7]) will aus der Tatsache, dass sie in geschlossenem Zusammenhange wohnen, gleichsam wie durch äusseren Druck zusammengepresst, die Wahrscheinlichkeit ableiten, dass sie das älteste Bevölkerungselement im Chaco darstellen.

---

p. 469, 473 f.) machen über die Guachi mehrere offenbar unrichtige Angaben. Die Identifikation des Fischervölkchens der Guato (an der Laguna de la Cruz, am Tacuarý, São Lourenço und Paraguay selbst, z. T. in Aldêas bei Albuquerque) mit den Guachi ist unhaltbar.

[1]) Lafone Quevedo, Lenguas argentinas; grupo Mataco-Mataguayo; dialecto Noctén, Bol. XVI, p. 343 ff. 1896; Dialecto Vejoz, Bol. XVII; Los Indios Matacos y su lengua, Bol. XVII; Progresos de la etnología, Bol. XX, p. 62. — Juan Pelleschi, Los Indios Matacos y su lengua, Bol. XVII, XVIII, 1896–97. — Brinton, Linguistic Cartography, 1898, p. 181 u. 194. — Amadeo Baldrich, El Chaco central norte, Buenos Aires, 1890.

[2]) S. o. p. 26.

[3]) P. Cardús, Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia, Barcelona 1886. — Lafone Quevedo u. a. bezogen ihre Informationen von den Franziskanerpatres.

[4]) Lafone Quevedo, Los Lules, Bol. XV. — Pelleschi, Matacos, Bol. XVII.

[5]) Machoni, Prólogo zum Vocabulario de la lengua Lule y Tonocoté, Madrid 1732. — S. o. p. 6. — Hervás, p. 166 ff.

[6]) Hervás, p. 164: nación mas vil del Chaco… — Huonder, MS. p. 388.

[7]) Brinton, Linguistic Cartography, p. 181 f.

An anderer Stelle[1]) ist bereits angedeutet worden, dass im 16. Jahrhundert viele Tausende von Tonocoté-Indianern des oberen Salado, von den Spaniern zu Hörigen herabgedrückt und in Encomiendas vereinigt, in den Bezirken von Esteco, Santiago del Estero und San Miguel del Tucumán lebten und dass hier die Mission unter Francisco Solano, dem „Apostel des Chaco", schon sehr zeitig ihre Tätigkeit — wenn auch ohne tieferen Erfolg — begann. Wenngleich es auch sicherlich Übertreibung ist, wenn berichtet[2]) wird, dass allein 30000 Männer der Tonocoté bei Esteco impatroniert gewesen seien, so ist doch die Tatsache nicht wegzuleugnen, dass die Tonocoté sehr volkreich gewesen sein müssen. Übrigens scheint es mir, als sei Tonocoté nicht der Name eines einzelnen Stammes, sondern ein Sammelbegriff für alle bis dahin bekannte Indianer gewesen, die verwandte Idiome, nämlich der heutigen Mataco-Mataguayo-Gruppe, sprachen. Nur so werden nicht allein die hohen Zahlenangaben des 16. und 17. Jahrhunderts annehmbarer, sondern auch der in den Quellen[3]) oft wiederkehrende, auffällige Wechsel in der Bezeichnung eines bei Concepción del Bermejo wohnenden Stammes der Mataco-Mataguayo-Familie, der bald als Matará, bald als Tonocoté erscheint, findet damit seine Erklärung. Wir müssen uns hier versagen, weiter auf die Frage über das Verhältnis der altberühmten „Tonocoté-Nation" zu den Matará des Bermejo, ein Problem, das zuerst Hervás[4]) zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht hat, näher einzugehen.

Der Name der Tonocoté hat sich im 17. Jahrhundert verloren[5]). Die Indianer dieses Namens sind infolge der Bedrückungen durch die Spanier allmählich stark zusammengeschmolzen[6]), der grösste Teil aber entzog sich der Herrschaft derselben, indem er mit zahlreichen Lule-Indianern nach Norden zum Rio Pilcomayo wanderte[7]). Vieles spricht dafür, dass sich diese Wanderung an der Wende des 16. Jahrhunderts vollzog. Nach einer alten Tradition[8]) freilich fällt diese Flucht an den Pilcomayo schon in die Zeit der Ankunft der Conquistadoren. Wie dem auch sei: an sich bleibt das Faktum einer grossen Wanderung bestehen. Wenn auch noch Lozano[9]) Tonocoté am Pilcomayo und Yabebirí erwähnt und in seinem Berichte über die Missionsreise des P. Osorio (1630) bemerkt, dass dieser Tonocoté am Oberlaufe dieses Flusses angetroffen habe, so blieben doch die Indianer, denen man im 16. Jahrhundert diesen Namen beigelegt hatte, im Innern des Chaco verschollen, bis erst jetzt Pelleschi[10]) in dem Stamme der Noctene oder Notene, der heute zwischen Pilcomayo und Itiyúro südöstlich von Caiza wohnt, die Tonocoté der Conquista wiedererkannt hat.

Unter den schon wiederholt[11]) genannten, einst in der Nähe von Concepción am Bermejo hausenden Matará, die bisweilen auch als Tonocoté und Frentones bezeichnet wurden, begannen bald nach der Gründung von Concepción jesuitische Missionare, zuerst

---

1) S. o. p. 13, 22. — Cf. Hervás, p. 164 ff.
2) Hervás, p. 164 ff., 169. — de Angelis I. Indice zu Guzman, pp. XXXI, LXXVIII.
3) Machoni, Prólogo, cit. nach Hervás, p. 166 ff., berichtet, dass bei Concepción del Bermejo 60000 Tonocoté gewohnt hätten. del Techo, Lib. I, cap. 41 ff. u. a. erwähnen nur Matará in dieser Gegend.
4) Hervás, p. 168–171. — Ferner handelte über diese Streitfrage Juan Pelleschi, Los Matacos y su lengua, Bol. XVII, p. 596 ff.
5) Lozano, p. 196
6) Hervás, p. 169.
7) Machoni, Prólogo — de Angelis I, Indice zu Guzman, p. LXXVII.
8) Lozano, p. 54; auch Hervás p. 167 und Adelung-Vater, Teil III, p. 506 ff.
9) — p. 174 f. — Hervás, p. 167.
10) Pelleschi, Matacos, Bol. XVII, p. 596 ff. — Schon vorher hat Hervás, p. 167, die Tonocoté des P. Osorio mit den alten Tonocoté identifiziert.
11) S. o. p. 13 u. p. 31.

Fonte und Angulo und dann Bárcena und Añasco, die der Gouverneur Alonso de Vera von Tucumán berufen hatte, das Evangelium zu predigen (1591), angeblich mit solchem Erfolge, dass man den ganzen Stamm von 7000 Köpfen taufen konnte [1]. Ein grosser Teil der Matará lebte später impatroniert in Dörfern [2]. Durch den Fall von Concepción (1635) wurde der Stamm zwar von seinen spanischen Schutzherren befreit, geriet aber bald mit den von N und NO heranflutenden Guaikurú-Stämmen in Konflikt und wurde seitdem mehr und mehr vom Bermejo weg in den Chaco austrál abgedrängt [3]. Die Patres Pastor und Cerqueira berührten dort, 100 Leguas von Santiago del Estero entfernt, auf ihrer Missionsreise im Jahre 1641 das Gebiet der Matará und fanden noch schwache Spuren christlicher Gebräuche nnd Anschauungen bei ihnen vor [4]. Schliesslich brachten die Abipón den noch immer starken Stamm dem Untergange nahe [5]. Seine Reste wurden im beginnenden 17. Jahrhundert in einem unter 28° 6' am Salado gelegenen Dorfe Matará — der Name der Stadt Matará gibt dort noch heute von dem Stamme Kunde — angesiedelt. Nach Jolis lebten 1767 daselbst 700—800 Matará-Indianer, die der adeligen Familie Urevola tributpflichtig waren [6]. Daneben gab es aber wohl noch „freie" Matará, die in einer von d'Orbigny [7] citierten Denkschrift von 1790 als Mabatará im südlichen Chaco erscheinen.

Traten so die südlichen Zweige der Mataco-Mataguayo-Familie, die Tonocoté und Matará, schon frühzeitig ins Licht der Geschichte, so gelangte dagegen von den Stämmen im Innern des Landes am Bermejo und Pilcomayo erst viel später unbestimmte Kunde zu den Spaniern. Leider sind die teilweise noch von Lozano benutzten Berichte der Jesuiten über ihre Missionsreisen, die sie im 17. Jahrhundert weit ins Gebiet der Mataco-Mataguayo-Stämme ausdehnten und deren ethnographischer Nebengewinn sicher nicht unbeträchtlich war, nicht auf uns gekommen; sie sind jedenfalls wie so vieles andere, für die Kenntnis der einstigen Völkerlagerung im Chaco wichtige Material verloren gegangen oder bei der Ausweisung der Religiosen vernichtet worden [8]. Es ist daher kaum mehr bekannt, als dass sich die Paloma, Ojata (= Ocotáes?) [9] und Churumata um den oberen Bermejo gruppierten [10].

In engere Beziehungen zu den Mataco-Mataguayo-Stämmen — zunächst den westlichsten, der Provinz Tucumán benachbarten Zweigen — kamen die Spanier erst infolge der Feldzüge Ledesmas und während der kurzen Lebensdauer von Guadalcazar [11]. Im Umkreise dieser Stadt nahe der Centa-Mündung hausten die Mataguayo, deren Name in der Form „Mataqua" zuerst bei Pater Diego Torres (1608) Erwähnung findet [12]. Angeblich zählten sie zur Zeit Ledesmas 30000 Seelen [13]. Nach der Vertreibung der Spanier missi-

---

[1] del Techo, Lib. I, cap. 41, 42. — Machoni, Prólogo. — Hervás, p. 164 ff.
[2] Lozano, pp. 89, 94.
[3] — p. 196. — Cf. Pelleschis Karte im Bol. XVII.
[4] del Techo, Lib. XIII, cap. 4, 5. — Lozano, p. 196 f. — Charlevoix II, p. 411. — Dobrizhoffer III, p. 122. — de Angelis I, Indice p. XXXI.
[5] S. o. pp. 18, 32. — Dobrizhoffer III, p. 10 ff. — Charlevoix IV, p. 31.
[6] Lozano, p. 194. — Jolis, p. 451. — Hervás, p. 168. — Adelung-Vater, tII, 506 ff.
[7] d'Orbigny, p. 191. Auch die Montaraces, die Lafone Quevedo (Revista del Museo I, 1890—91, p. 115) auf einer Karte des Guillermo Araos (von wann?) fand, scheinen Matará gewesen zu sein.
[8] de Angelis VI, Discurso preliminar zu Matorras, p. III.
[9] Ojata-Ocotáes, s. o. p. 14.
[10] Charlevoix I, p. 252; IV, pp. 1, 245. — Bol. XVII, p. 619.
[11] S. o. p. 14.
[12] del Techo, Lib. III, cap. 28.
[13] — — Lib. VIII, cap. 15.

onierten zeitweilig Jesuiten bei den Mataguayo und erneuerten trotz ihrer Misserfolge immer wieder ihre Bekehrungsversuche [1]). Wenn wir die sonst wenig aktiven Mataguayo in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Macht nach W und SW drängen und die Grenzstädte wie Jujuy und Esteco anfallen sehen, sodass sich die Strafexpedition Amusategui nötig machte [2]), so möchten wir darin nicht so sehr eine spontane oder auch in ihren Ursachen auf den Besitz von Pferden zurückgehende Expansion erblicken als vielmehr die Folge eines Druckes, den sie von seiten der Guaikurú-Stämme erfuhren. Denn die östlichen Stämme der Mataco-Mataguayo lagen fortgesetzt mit den Toba im Kampfe und zogen dabei meist den kürzeren, bis sich ihre Stämme der Noctén, Guisnay, Chorotí später mit ihren Feinden selbst verbündeten oder teilweise sogar mischten und mit deren Hilfe ihre eigenen Stammesbrüder im Westen häufig bekriegten [3]). Diese hatten ihrerseits mit den Städten Salta, Jujuy, San Miguel del Tucumán und Santiago del Estero seit etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts Freundschaft geschlossen, waren als Arbeiter in den Holzfällereien und Zuckerrohrplantagen tätig und bildeten überhaupt als ein friedliches Element von Ansiedlern die Grenzmauer gegen die „Indios bravos" des Chaco [4]). Die Jesuiten machten Angehörige dieser westlichen Mataco-Mataguayo, besonders des Mataguayo-Stammes im engeren Sinne, ausser in der bereits genannten [5]) Toba-Mission San Ignacio de Ledesma bei den Chiriguano in der Reduktion Nuestra Señora del Rosario de los Salinas ansässig [6]). Die Franziskaner, denen seit 1767—68 die ehemaligen Jesuiten-Stationen an dem östlichen Abhange der Anden unterstellt wurden, fügten diesen im Jahre 1779 eine weitere hinzu, Nuestra Señora de las Angustias del Centa, wo Mataguayo- und Vejoce-Indianer Aufnahme fanden [7]). Als im folgenden Jahre Oberst Arias seine Expedition [8]) zum Zwecke der Pazifizierung der Bermejo-Stämme unternahm, waren auch alle übrigen, längs des Rio Bermejo wohnenden Mataco-Mataguayo bereit, in festen Ansiedelungen unter die Katechese der Franziskaner zu treten [9]). Damals waren schon gegen tausend Mataguayo christianisiert [10]); davon befand sich später eine grössere Anzahl in San Bernardo de Tobas am mitteren Bermejo [11]).

Wie einst die Bezeichnung Tonocoté für eine Anzahl von untereinander verwandten Einzelstämmen Anwendung gefunden hatte, so wurde im 18. Jahrhundert der Name der den Spaniern in Tucumán zunächst wohnenden Mataguayo auf die nach Osten, also dem Innern zu, wohnenden Stämme ausgedehnt, da die Jesuiten bald erkannt hatten, dass diese und die Mataguayo Dialekte eines und desselben Idiomes sprachen [12]). Die „Mataguayo-Nation" der letzten Jahrzehnte der Jesuiten-Herrschaft umfasste ausser den eigentlichen

---

[1]) del Techo, Lib. XIII, cap. 24. — Charlevoix IV, 30 ff. — Hervás, p. 164 ff.

[2]) S. o. p. 14.

[3]) Pelleschi, Matacos, Bol. XVIII, p. 173 f. — Thouar, Explorations dans l'Am. du Sud, Paris 1891. — d'Orbigny, p. 95 f. — Baldrich, Las Comarcas virgenes, p. 260.

[4]) Charlevoix VI, p. 129. — Arias, Diario, p. 15. — Morillo, pp. 6, 8. — Cornejo, bei de Angelis VI, p. 38 u. IV, p. 10.

[5]) S. o. p. 38.

[6]) Hervás, pp. 164, 192. — Tamajuncosa, p. 51. — N. S. del Rosario (s. u. p. 68) lag unter 21° 50′ s. Br.; i. J. 1767 waren unter den 310 Bewohnern 100 Mataguayo Indianer.

[7]) Tamajuncosa, pp. 36, 51. — Über die Vejoce, s. u. p. 56.

[8]) S. o. p. 15.

[9]) Arias, Diario, an vielen Stellen. — Matorras, p. 10.

[10]) — pp. 18 f., 33, 38.

[11]) de Angelis IV, Proemio zu Garcia de Solalinde. — S. o. p. 38.

[12]) Hervás, p. 164. — Adelung-Vater, Teil III, p. 493.

Mataguayo die Mataco, Abucheta, Hueshuo, Pesatupe und Imaca, Stämme, deren Identität mit den bei DEL TECHO und LOZANO genannten Teuta, Agoya, Curumata (Churumata), Tainoa (Taynuyes), Paloma, Ojata, Tañi und Xolota mehrfach bezeugt wird [1]). Anscheinend gingen fast alle diese Einzelbezeichnungen der — später von der Linguistik konstruierten — Mataco-Mataguayo-Gruppe verloren, als die Jesuiten diese Gebiete verliessen, denn CORNEJO und MORILLO wissen nur von den Mataguayo auf dem nördlichen Ufer des Bermejo, den Mataco südlich des Flusses und den Vejoce (Bejose) auf dem linken Ufer des Bermejo de Tarija unterhalb der Centa-Mündung — wohl schon damals bis zum Itiyúro reichend — zu berichten. CORNEJO bezeichnet letztere, von denen wir einen Teil in der Franziskaner-Mission am Rio Centa wiederfanden, bereits als Zweig der Mataguayo. Übrigens waren die Stämme im Norden und Süden des Bermejo, obgleich verwandt, geschworene Feinde [2]).

Ist es bei den bisher behandelten Mataco-Mataguayo-Stämmen nicht immer möglich, sie im Laufe ihrer geschichtlichen Entwickelung auseinanderzuhalten, so treten dagegen die Malbalá stets als scharf umrissener Einzelstamm hervor. Dieser wenig zahlreiche, aber sehr kriegerische Stamm, der während des ganzen 17. Jahrhunderts mit benachbarten Vilela-Stämmen, besonders den Chunupí, in einem engen Bundesverhältnisse stand, war durch die Überflutung des südwestlichen Chaco mit Guaikurú-Stämmen aus seinen alten Sitzen am mittleren Bermejo vertrieben worden und zeigte sich deshalb den Wünschen des Gouverneurs URIZAR Y ARESPACOCHAGA, der ihn 1710 bei Buenos Aires ansiedeln lassen wollte, zunächst sehr gefügig [3]). Aber auf dem Marsche dahin töteten die Malbalá ihre spanischen Begleiter und flohen in ihre Heimat zurück. Gleichwohl ist es später gelungen, den grösseren Teil des Stammes in der Jurisdiktion von Buenos Aires ansässig zu machen [4]). Weiterhin wird berichtet [5]), dass schon vorher Malbalá-Indianer bei der Gründung von Miraflores und Valbuena [6]) am Salado angesiedelt worden seien.

Es scheint, als ob die Jesuiten diesen Stamm irrtümlicherweise für nahezu erloschen gehalten hätten, denn nach HERVÁS [7]), dessen Angaben fast ausschliesslich auf die aus Südamerika ausgewiesenen Missionare zurückgehen, existierten von den Malbalá im Jahre 1767 nur mehr wenige Familien, die zerstreut unter Mokoví, Vilela und Mataguayo lebten und deren Sprache angenommen hatten. Wenige Jahre später aber erfahren wir, dass nicht nur unter den 400 christianisierten Indianern der Vilela-Gruppe, die sich hauptsächlich in der Reduktion Macapillo aufhielten, eine beträchtliche Anzahl den Malbalá zugehörte [8]), sondern dass es neben diesen „Indios mansos" auch noch freie Malbalá gab, die zusammen mit Völkersplittern der Vilela-Stämme das rechte Bermejo-Ufer oberhalb San Bernardo, etwa unter dem 25. Parallel, inne hatten [9]). Die Malbalá, Chunupí und Sinipé bildeten unter einem gemeinsamen Oberhaupte ein Ganzes [10]), wie denn überhaupt

---

1) JOLIS, Karte: nazione Mataguaya. — HERVÁS, p. 164. — ADELUNG-VATER, Teil III, p. 493. — DEL TECHO, Lib. VIII, cap. 5. — LOZANO, p. 77. — HUONDER, MS., p. 388. — WAITZ III, p. 478.

2) MORILLO, pp. 11. 21. — CORNEJO, pp. 27, 44 (1780). — S. o. p. 55.

3) LOZANO, pp. 84, 85. — CHARLEVOIX IV, p. 236 ff.

4) — p. 85. — Es ist über diese Malbalá am La Plata nichts bekannt, weder ob sie ihr Volkstum noch längere Zeit erhalten haben, noch ob sie schon bald nach ihrer Ansiedelung ausgestorben sind.

5) DE ANGELIS IV, Proemio zu GARCIA DE SOLALINDE.

6) S. u. p. 59.

7) HERVÁS, p. 175. — Auch ADELUNG-VATER, Teil III, p. 494.

8) ARIAS, pp. 18 f., 33, 38. — MORILLO, p. 16. — CORNEJO (1790), p. 31. — S. u. p. 61.

9) Nach den Expeditionsberichten des MATORRAS, ARIAS und CORNEJO, a. v. o. — S. o. p. 15. — Diese Malbalá zählten etwa 100 Krieger.

10) ARIAS (1780), p. 18 f. — MORILLO (1780), p. 14. — CORNEJO (1790), p. 20.

die schwachen Stämme des mittleren Bermejo zeitig zu einem Zusammenschlusse hingeführt worden sind [1]).

Der Versuch, die Ausbreitung der Mataco-Mataguayo-Familie und die Völkerlagerung im südwestlichen Chaco für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts festzulegen, ist mit einiger Genauigkeit nur für die Stämme längs des Bermejo durchführbar. Für die Gebiete im Osten am Pilcomayo muss auf die Möglichkeit einer Rekonstruktion der dortigen Völkerverhältnisse von vorn herein verzichtet werden, da um jene Zeit die Kenntnis nur dunkel oder überhaupt nicht bis dahin reichte.

Im Westen waren die Mataco-Mataguayo im allgemeinen — und der Stamm der eigentlichen Mataguayo insonderheit — hineingelagert in die von den Quellflüssen des Bermejo gebildeten Buchten zu Füssen der majestätischen Ostkette der Cordilleren, die zugleich die Grenze gegen die unterworfene Aymará-Quechua-Bevölkerung und das der Kultur einbezogene Gebiet der Spanier bildete. Die Doctrina am Ledesma — wo Mataguayo zusammen mit Toba wohnten —, sowie diejenige am Centa — wo Mataguayo und Vejoce angesiedelt lebten — endlich diejenige von Salinas bezeichneten ohne Zweifel die Peripherie der westlichen Ausbreitung der Mataguayo, wenn diese auch noch vereinzelt bei Humahuaca, nördlich von Jujuý, genannt werden [2]). Die Reduktion Nuestra Señora del Rosario de las Salinas, in der sich neben Chirignano anch Matagnayo vorfanden, war wohl dor Grenzort dieser beiden Stämme, die sich auf einer Linie von hier nach Osten bis zum Itiyúro breit berührten [3]). Die Toba des oberen Pilcomayo scheinen gegen den 22. Parallel hin Nachbarn der Mataco-Mataguayo-Stämme gewesen zu sein. In dieser Gegend fiel wohl im Jahre 1744 der Pilcomayo-Forscher Pater Castañares der Rache der Mataguayo oder Toba zum Opfer [4]). Beide Ufer des Rio Bermejo östlich der Wohnsitze der eigentlichen Mataguayo bis hinab in die Gegend, wo später Esquina grande eutstand, befanden sich in ausschliesslichem Besitze von Mataco-Mataguayo-Stämmen; und zwar wurde das rechte Ufer eingenommen von den Mataco, die der Rio del Valle im Süden von den Lule-Vilela trennte, und das linke bis zum Itiyúro im Norden ausser von den Vejoce von den Stämmen der Mataco, Hueshuo, Abucheta, Pesatupe und Imaca, Stämmen, auf die seit der Verbannung der Jesuiten die Bezeichnung Mataguayo Ausdehnung fand. Von Esquina grande an bis hinab nach der Mission San Bernardo (25° 30′ s. Br.) teilten die Malbalá die Uferlandschaften südlich des Bermejo mit den kleinen und kleinsten Wildstämmen und Bruchstücken der Vilela-Gruppe [5]), wie denn überhaupt der Grundzug der damaligen Völkerverhältnisse am mittleren Bermejo eine weitgehende Zersplitterung ist, die zurückgeht einmal auf die Völkerwellen der Gnaikurú-Stämme, die von Südosten über diese Gebiete dahingebrandet sind, und dann auf dlo Angriffe der Spanier und besonders auch auf die Eingriffe der Mission vom Salado her. Auf dem nördlichen Ufer des Bermejo bis zum Parallel von San Bernardo hinab überwogen entschieden die Mataco-Mataguayo. Zwischen den Jahren 1767—80 scheinen sie die dort noch von den Jesuiten [6]) genannten und auf

[1]) Lozano, pp. 84, 399.
[2]) — pp. 55, 75 f., 294, 399. — Matorras, p. 9. — Arias, pp. 14, 15. — Jolis' Karte. — Huonder, MS. p. 388. — Cf. die Angaben d'Orbigny's von 1839, p. 235.
[3]) Guzman, p. 11. — Hervás, p. 164. — Tamajuncosa, p. 51. — Karte des Giuseppe Jolis. — Huonder, MS. p. 388. — Matorras, p. 29. — Arias, p. 14.
[4]) Dobrizhoffer III, p. 500. — Charlevoix VI, p. 125 ff.
[5]) S. u. p. 59 f.
[6]) So auf Jolis' Karte und im MS. Huonders p. 388.

den Karten derselben verzeichneten Vilela-Stämme der Chunupí, Vacaa, Atalalá, Yecoanita, Yooc nnd Ocole nach Süden über den Fluss gedrängt zu haben, denn CORNEJO[1] (1790) bezeugt ausdrücklich, dass nur mehr Mataguayo im Norden des Bermejo sässen, und MORILLO (1780)[2] gibt an, dass das südliche Ufer dieses Flusses unterhalb von Esquina grande von West nach Ost von den Chunupí, den Ocole, Sinipé, Malbalá, Atalalá, Pazaines und den eigentlichen Vilela eingenommen wurde. Im Chaco centrál schlossen sich nach Osten und Südosten hin an die Mataguayo an die Toba-Horde der Cocolote, ferner die 1780 noch in ihren alten Sitzen wohnenden Pitaleá oder Pitelaha, die wir als Pitilagá oder Pilagá wenige Jahre später im Lagunendreiecke zwischen Paraguay und Pilcomayo wiederfanden, sowie die später im Norden des Pilcomayo im Chaco boreál erscheinenden Enimagá (Inimacá) und Machicuy (Muchicoi y Sotenahá)[3]. Über die ethnische Stellung der Orejones („Ohrenindianer") und Pelichoco[4]) zwischen Bermejo und Pilcomayo lässt sich Genaueres nicht sagen; möglicherweise haben wir in ihnen Zweige des vielästigen Stammes der Mataco-Mataguayo zu erkennen. Wenn PELLESCHI[5]) für diese Gruppe eine einstige Ausbreitung bis nahe an den Paraguay und bis über den Pilcomayo annimmt und BRINTON[6]) sie gar bis zum Paraguay selbst im Osten reichen lässt, so ist damit zugleich eine Zurückdrängung und ein Überlagerungsvorgang mit jüngeren Schichten angedeutet. Dieser Prozess hat sich teilweise erst in historischer Zeit abgespielt, und wir hatten schon mehrfach Gelegenheit, auf ihn hinzuweisen[7]). In seinen einzelnen Phasen liess er sich allerdings nur bei den Matará verfolgen, aber überall, wo Toba und Mataco-Mataguayo aufeinanderstossen, ist seine fortdauernde Wirksamkeit noch heute zu beobachten[8]).

Die Mataco-Mataguayo-Stämme galten im 18. Jahrhundert als eine der zahlreichsten Chaco-„Nationen"[9]). Ihre Gesamtzahl, die sich noch heute auf ungefähr 20000 Köpfe beläuft, wurde von den Jesuiten auf 12—14000 Individuen allein für die eigentlichen Mataguayo geschätzt[10]). Dabei sei bemerkt, dass die von LOZANO[11]) gelieferten Zahlenwerte deshalb unbrauchbar sind, weil bei seiner verwirrenden Nomenklatur ein unseren Mataco-Mataguayo entsprechender ethnischer Begriff nicht zu konstruieren ist.

Wie für die Guaikurú-Stämme, so begann auch für die Mataco-Mataguayo gegen den Ausgang des 18. Jahrhunderts ein neuer Abschnitt der Entwickelung, denn die westlichen Zweige traten damals in engere Beziehungen zur Zivilisation und Mission. Ihrer Eigenart sind die „Matacos mansos" an der Grenze von Tucumán seitdem grösstenteils verlustig gegangen, denn sie verdingen sich heute als Arbeiter in den Zuckerrohrplantagen und als Vaqueros und Peones in den Estancias. Anders die östlichen Zweige: als „Indios

---

[1]) CORNEJO (1790) p. 25.

[2]) MORILLO, p. 21. — Cf. LOZANO p. 85. — MATORRAS, pp. 6, 9, 10. — CORNEJO (1780), pp. 27, 38, 44. — MORILLO, pp. 9—17. — ARIAS, pp. 8, 11, 14—18, 21, 29. — CORNEJO (1790), p. 4 f., 17, 19 ff., 24 f., 27 ff. 31. — GARCIA DE SOLALINDE, p. 4. — D'ORBIGNY, p. 191.

[3]) MORILLO, p. 21. — JOLIS' Karte. — S. o. p. 38 ff. — S. u. p. 62 u. 63.

[4]) — Diario, pp. 6, 9, 21. — Ein Stamm der Orejones begegnet uns im Chaco noch einmal bei der Xarayes-Lagune; um diese Orejones hat sich ein reicher Kranz von Sagen und Fabeln gebildet. Auch den Orejones schrieb man peruanische Abkunft zu. CHARLEVOIX I, p. 136.

[5]) PELLESCHI, Bol. XVIII, Karte.

[6]) BRINTON, Linguistic Cartography, Karte u. p. 181.

[7]) S. o. pp. 52, 54.

[8]) BALDRICH, Las Comarcas virgenes, Buenos Aires 1890, p. 260. — D'ORBIGNY, pp. 95 f.

[9]) ARIAS, pp. 15 f.

[10]) HUONDER, MS. p. 388. — SIEVERS, Süd- und Mittelamerika, Leipzig 1903.

[11]) LOZANO, pp. 52 f., 76. — D'ORBIGNY (1839), p. 236, hat die Zahl seiner „Nation Mataguaya" auf 6000 Seelen geschätzt.

bravos" zwischen Bermejo und Pilcomayo haben sie sich ihre frühere Unabhängigkeit bewahrt, wenn sie auch in jahrhundertelanger Fehde von den Toba, mit denen sich ihre Stämme der Chorotí, Noctene und Guisnai jetzt meist gemischt haben, viel erleiden mussten [1]).

IV. Die Lule-Vilela-Stämme.

Bei seinen Studien über die alten Indianersprachen der argentinischen Republik ist der Linguist und Ethnolog Lafone Quevedo zu dem Ergebnisse gelangt, dass die bereits von Hervás ausgesprochene Vermutung einer Verwandtschaft der Lule und Vilela, die sich einst im westlichen Teile des Chaco austrál den Mataco-Mataguayo im Süden vorlagerten und sich in einem nach Nordosten gerichteten Keil am mittleren Bermejo zwischen dieselben schoben, auf Richtigkeit beruht [2]).

Schon die Lage der Wohnsitze dieser Gruppe zwischen der Provinz Tucumán im SW und den expansionskräftigen Guaikurú-Stämmen im O musste für sie eine wechselvolle Geschichte bedingen. Dass dieser aber alle Züge von Heroismus fehlen, begreift man erst, wenn man weiss, dass die Lule-Vilela nächst ihren Nachbarn im Norden die friedlichsten, schüchternsten Indianer im Chaco waren, sodass die alten Historiographen ihre Ursitze in Perú suchen zu müssen glaubten [3]). Daher die grossen Erfolge, die die Mission bei ihnen stets gehabt hat.

Der Stamm der Lule, der in die vier Horden der eigentlichen Lule, der Isistiné, Toquistiné und Oristiné zerfiel, wurde wie die Tonocoté und andere Chaco-Indianer bereits von den Conquistadoren in ihren Encomiendas in den Grenzbezirken von Tucumán konzentriert und von den Jesuiten Bárcena, Monroy, Viana und Solano evangelisiert, verliess aber mit den Tonocoté seine ihm zugewiesenen Dörfer am Salado und verschwand seitdem aus dem Gesichtskreise der Spanier, bis er nach länger als hundert Jahren in den trockenen Steppen östlich des mittleren Salado wieder aufgefunden wurde [4]). Von den Mokoví schwer bedrängt [5]), waren die Lule damals (1710) gern bereit, sich unter den Schutz der Weissen zu begeben. Der Gouverneur Urizar y Arespacochaoa siedelte darauf den Stamm unter den Mauern der Presidios von Valbuena und Miraflores am Rio Salado an und übergab seine Missionierung den Jesuiten [6]). Als aber die Guaikurú-Stämme ihre Angriffe fortsetzten, ging ein grosser Teil der Lule wieder zum schweifenden Leben über. Erst im Jahre 1752 kehrten die Lule in ihre alte Mission Miraflores oder San Esteban zurück; im Jahre vorher hatten sich schon die Lule-Horden der Isistiné und Toquistiné in Valbuena oder San Juan Bautista niedergelassen, während die Oristiné verschollen blieben [7]). Von allen Doctrinas,

---

[1]) Vivien de St. Martin, Dictionnaire de Géographie III, p. 715.

[2]) Lafone Quevedo, Los Lules, Bol. XV, 1894; La lengua Vilela ó Chulupí, Estudio de filología Chaco-Argentina, Bol. XVI, 1895. — Hervás, Catálogo p. 175. — Die hier behandelten Lule (sog. Lule des P. Machoni) sind nicht identisch mit den Lule am Cerro de Aconquija (Lule des Bárcena)

[3]) Huonder, MS. p. 888. — Garcilaso de la Vega, Com. reales, Lib. V, cap. 36.

[4]) S. o. pp. 13, 22, 53. — Machoni (1732), Prólogo, (Cf. Bol. XVII, p. 588 f.). — Lozano, p. 89 ff. — Charlevoix I, 309 ff. — Lafone Quevedo, Bol. XV, p. 193.

[5]) S. o. pp. 14, 22, 35 f.

[6]) Charlevoix IV, p. 250 ff., VI, p. 140 ff. — Hervás, p. 171. — Bol. XVII, p. 588 f. — Damals missionierte P. Machoni unter den Lule in Miraflores neun Jahre lang und schrieb eine Grammatik der Lulesprache.

[7]) Hervás, pp. 165, 171, 192. — Jolis p. 528. — Nach Hervás war Oristiné eine Selbstbezeichnung aller Lule, die auf den Wanderungen vermutlich verloren ging.

die die Josuiten im Chaco oder an den Grenzen desselben anlegten, waren diejenigen am oberen Salado die volkreichsten [1], wie überhaupt die Bekehrungserfolge unter den Lule nnd Vilela sehr beträchtliche waren und diejenigen bei den übrigen Chaco-Stämmen bei weitem übertrafen.

Die ersten Beziehungen der Spanier mit den Vilela datieren aus dem Jahre 1710, wo ein Detachement die Ufer des mittleren Bermejo erreichte und dort mit Vilela-Horden Frieden und Freundschaft schloss. Lange galten diese friedsamen, gelehrigen Leute, die beständig unter den Angriffen der Guaikurú-Stämme litten und sich nur im Bunde mit den Malbalá mühsam behaupten konnten, als Nachkommen von entflohenon christianisierten Indianersklaven. Mit heiligem Eifer zerschlugen die Spanier und ihre fanatischen Priester die geschnitzten und mit Kreuzen bemalten Ahnensäulen, die sich überall in den Rancherias vorfanden und als Zeugnisse des Rückfalles in das Heidentum gedeutet wurden [2]. Fünfundzwanzig Jahre später, noch ehe sich die Lule dauernd in Missionsorten niederliessen, wurde die Horde der eigentlichen Vilela zum grössten Teile nach dem Salado verpflanzt und in einer Ortschaft San Joseph oder Petacas unter der Obhut von Weltgeistlichen angesiedelt. Die Jesuiten, denen der Bischof von Tucumán im Jahre 1757 die Mission übertragen hatte, verlegten vier Jahre danach diese Reduktion aus der Gegend von Moppa (28° am Salado) weiter nach Norden auf das östliche Salado-Ufer (unter 27° s. Br.) [3]. Im Jahre 1763 vereinigten sie weitere Vilela-Indianer, besonders die Horden der Pazaines und Umuampa (Omoampa), die bis dahin auf dem Südufer des Bermejo unterhalb des Sumpfes, den der Rio del Valle bildet, gewohnt hatten, in den zwei Missionsorten Macapillo (oder Nuestra Señora del Pilar) und Ortega (oder Nuestra Señora del Buen Consejo). Aus den von den Jesuiten mit anscheinend grosser Sorgfalt geführten Statistiken ist zu ersehen, dass sich im Jahre 1767 in jeder dieser beiden letztgenannten Stationen gegen 200 Indianer aus den Vilela-Horden der Pazaines, Omoampa, Yeconoampa, Ipa und Chunnpi befanden, während in Petacas 656 eigentliche Vilela ansässig waren. Ausserdem wird berichtet, dass die Einwohner der den Franziskanern unterstellten kleinen Ortschaft Chipeona, 4 Leguas westlich von Córdoba, ebenfalls der Vilela-Gruppe zugehörten [4].

Auf beiden Ufern des Bermejo — dabei das rechte mit den Malbalá [5] teilend — von Esquina grande bis nach San Bernardo schweiften die schwachen, zersplitterten Vilela-Horden der eigentlichen Vilela, der Chunupí, Sinipé (Sivinipé), Yooc, Yecoanita, Ocole, Vacaa und Atalalá [6]. Die alten „Nationen" der Guamaica und Tequetes, die die Vilela-Sprache redeten, waren bereits zu Hervás' Zeit infolge von Epidemien oder Kriegen untergegangen oder lebten tiefer im Innern [7]. Es ist schon erwähnt worden, dass es den

[1] Nach den Statistiken der Jesuiten vom Jahre 1767 (Hervás, p. 192; Jolis, p. 528; Huonder, MS. p. 388, 390), waren die 550 bezw. 740 Einwohner von San Esteban (25° 20' s. Br. am Salado) und San Juan Bautista (25° 24' am Salado) sämtlich Christen — freilich wissen wir, dass die Bekehrung nur eine äusserliche, oberflächliche war.

[2] S. o. p. 14. — Lozano, pp. 85 ff., 399.

[3] Hervás, pp. 173, 192. — Jolis, Karte. — Huonder, MS. p. 391.

[4] Hervás, pp. 173 f., 192. — Huonder, MS., p. 390 f. — Jolis, Karte. — Ortega lag nach der Karte von Jolis auf dem Südufer des Salado zwischen Miraflores und Valbuena, Macapillo — wo in den letzten Jahren des Jesuiten-Regimentes Giuseppe Jolis unter den Pazaines missionierte — weiter im Osten dort, wo der Salado aus der Ostrichtung nach Süden umbiegt. Die auf den alten Jesuitenkarten angegebenen Längen und Breiten sind durchweg ungenau.

[5] S. o. p. 56 u. 57.

[6] Hervás, p. 174. — Huonder, MS., p. 388. — Jolis, p. 392; Karte. Alle diese Horden am Bermejo umfassten nach Hervás (p. 174) höchstens 1200 Köpfe.

[7] Hervás, p. 174.

Anschein hat, als ob die Mataco-Mataguayo-Stämme die Vilela-Horden in den Jahren 1767—80 auf das Südufer des Bermejo zurückgedrängt hätten, denn dieses war durch die Ansiedelung der Omoampa, Yeconoampa, Ipa, Pazaines und des grössten Teiles der eigentlichen Vilela frei geworden [1]. Zahlreiche Pazaines aus Macapillo mögen allerdings nach der Wegführung der Jesuiten aufs neue in ihre alten Wohnsitze am Bermejo gezogen sein, denn sie werden dert 1780 als Horde neben den übrigen Vilela-Wildstämmen wieder ausdrücklich genannt [2]. Auch Vilela aus Petacas hatten sich diesen wiederum beigesellt; daher die Verdoppelung der Zahl der Indianer aus der Vilela-Horde im Jahre 1780 [3]. An Stelle dieser Pazaines und Vilela aber vereinigten die Franziskaner und Dominikaner Chunupí, Sinipé und Atalalá mit Malbalá in den Salado-Missionen [4].

Von diesen schon am Ende des 18. Jahrhunderts stark geschwächten Vilela-Horden des Bermejo existieren, wie ein neuerer Chaco-Forscher, Juan Pelleschi [5], berichtet, heute nur noch geringfügige Reste, dio, mehr oder weniger gemischt, als Chulupí oder Vilela im Osten des Chaco centrál zwischen Toba und im Westen unter Mataco angetroffen wurden.

V. Die ethnischen Verhältnisse des südöstlichen Chaco boreál am Ausgange des 18. Jahrhunderts.

a) *Vorbemerkungen.* — Mit dem Chaco boreál betreten wir ein Gebiet, das für die Völkerkunde noch jetzt ein völliges Neuland darstellt. Erst die Forschungen Guido Boggianis [6], der nun leider vor kurzem wie so viele andere Chaco-Forscher ebenfalls ein Opfer der Wissenschaft geworden ist, haben das über den Indianern dieser Regionen lagernde Dunkel gelichtet und die für eine sprachliche Gruppierung nötigen Grundlagen geschaffen, auf denen Lafone Quevedo [7] und Koch [8] dann weiterbauten. Wir wissen jetzt, dass sich heute von Villa Concepción am Rio Paraguay aus eine familienhafte Gruppe von Stämmen nach NW in den Chaco hineinzieht, deren einzelne Glieder die Toósle, Sújen (Suhén), Lengua, Anguaité, Sanapaná, Sapuquí (Sapukí) und Guaná (del Chaco) sind, Stämme, für die die frühere, irreleitende Bezeichnung Enimagá oder Enníma mit der historisch besser begründeten Mascoý oder Maskoi vertauscht worden ist. Gerade bei dieser ganzen Frage über die Maskoí-Gruppe hat sich der Nutzen historisch-ethnischer Untersuchungen aufs klarste erwiesen, denn es ist gelungen festzustellen, dass wir in den genannten modernen Lengua, die schon jahrelang unter englischen Missionaren stehen, die Verwandten oder eine Teilgruppe der alten Machicuý oder Mascoý Azaras, Aguirres und anderer alten Autoren vor uns haben, nicht aber die Lengua des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wie man lange geglaubt hat, ehe das erst vor wenigen Jahren wieder aufgefundene, im Jahre

---

[1] S. o. p. 58.
[2] Morillo, p. 21.
[3] — p. 21. — Diese Vilela zählten nach Hervás (1767) 200 Individuen, nach Azara (II, 167) und Aguirre (p. 469) allein 100 Krieger, also etwa 400—500 Personen insgesamt. Die Chunupí besassen ebenfalls 100 Krieger (Azara, Aguirre), und im Ganzen zählten sie 400 Seelen. Cornejo (1790) p. 5.
[4] Arias, pp. 18, 33, 38. — Morillo p. 16. — Cornejo (1790) p. 31. — S. o. p. 56.
[5] Boletín del Inst. geogr. Arg. XVI, p. 53.
[6] Boggiani, Etnografía del Alto Paraguay. Bol. XVIII, 1897.
[7] Lafone Quevedo, Progresos de la etnología en el Rio de la Plata. Bol. XX. 1899, p. 48 ff., p. 63.
[8] Koch, Die Lenguas-Indianer im Gran Chaco, Globus 78, 1900, p. 235 ff. — Die Maskoí-Gruppe im Gran Chaco, Mitt. der anthropol. Gesellsch. in Wien, XXXII, 1902, pp. 130—148.

1793 von Aguirre in Asunción verfasste Manuskript der Sprachforschung mit den Wörterlisten einer Reihe von Chacosprachen zu Hilfe kam. Ein weiteres Ergebnis der modernen, auf Aguirres synoptischen Wörterlisten fussenden Sprachvergleichung ist der Nachweis, dass die alten Lengua zusammen mit den Enimagá und Guentusé des 18. Jahrhunderts einer gemeinsamen Sprachgruppe angehörten, wenn auch Azara selbst, der erste Erforscher dieser Stämme, eine Verwandtschaft ihrer Sprachen geleugnet hat. Während aber die heutigen Maskoi-Stämme mit den alten Machicuy-Mascoy in Beziehung zu setzen sind, liegen hingegen die Schicksale der Lengua-Enimagá-Guentusé, die um die Wende des 18. Jahrhunderts nur kurze Zeit hervortraten, völlig im Dunkeln, denn es gibt im Chaco, soweit er uns bekannt ist, keinen lebenden Stamm, der diesen Lengua-Enimagá-Guentusé sprachlich nahestünde.

b) *Lengua.* — Von allen Stämmen des südöstlichen Chaco boreál hatte man um die Mitte des vorvorigen Jahrhunderts nur geringe Kunde. Gewöhnlich [1]) wurden sie zusammengefasst als „Lenguanation", da man aus dem fast allen Indianern dieser Gebiete gemeinsamen Gebrauche eines eigentümlichen, eine zweite Zunge vortäuschenden Lippenpflockes auf eine ethnische Gemeinsamkeit schloss. Zwar sind, da dieser Lippenpflock im La Plata-Becken eine äusserst weite Verbreitung hatte, die verschiedensten Stämme, wie z. B. auch die Payaguá, als Lengua, „Zungen-Indianer", bezeichnet worden, aber allmählich war diese Bezeichnung bei langsamem Fortschreiten der Kenntnis von Land und Leuten allein auf jenen Indianern haften geblieben, deren Sitze sich in dem mächtigen, vom Paraguay und Pilcomayo gebildeten Winkel ausbreiteten.

Die aus den letzten Jahren der Jesuiten-Herrschaft stammende Handschrift [2]) spiegelt den damaligen niedrigen Stand des Wissens über die Lengua wieder, wenn sie von ihnen nur zu sagen weiss: „Ihre Zahl ist nicht bekannt, noch wie viele Stämme zur Nation gehören, noch ihre Eigenart, Gesinnung u. s. w.. Dass sie kriegerisch sind, beweisen ihre häufigen Kriege mit den Nachbarvölkern und ihre räuberischen, feindseligen Einfälle in das spanische Gebiet." Sie schweiften, wie auch Quiroga [3]) und Hervás [4]) bezeugen, an dem nördlichen Ufer des Pilcomayo und weiterhin nach Norden bis zum Yabebiri und bis zum 22. Parallel in die Nachbarschaft der Mbayá.

Von diesen einst mächtigen und stolzen Lengua existierten zur Zeit Azaras und Aguirres (1793—94), die beide ihre Informationen über die Indianer nördlich des Pilcomayo, vorzüglich über die bei ihnen zuerst genauer beschriebenen Lengua, Enimagá, Guentusé und Machicuy, von Pater Don Francisco Gonzalez bezogen, infolge von Krieg, Krankheiten und der Gewohnheit des Abortierens nur noch 22 Individuen, von denen sich einige unter den Schutz des P. Gonzalez begeben hatten, während die übrigen unter den Pilagá und den Machicuy lebten, um der Bekehrung und Unterwerfung zu entgehen [5]).

c) *Enimagá.* — In der Nachbarschaft dieser Lengua liessen sich die Enimagá [6]) nieder.

---

[1]) So noch bei Quiroga (II, p. 7), dem MS. Huonders und Dobrizhoffer.

[2]) Huonder, MS., p. 389.

[3]) Quiroga II, p. 7.

[4]) Hervás, p. 185. — Auf Jolis' Karte erscheint zwischen Pilcomayo und Yabebirí eine „Nazione de Lenguas".

[5]) .. por no cristianizarse ni sujetarse .. Aguirre, p. 469. — Azara II, p. 148 ff. — Adelung-Vater, III. Teil, p. 491 ff. — Diese von den Spaniern „Lengua" genannten Indianer bezeichneten sich selbst als Juiadjé oder Oujadjé. Bei benachbarten Stämmen hiessen sie Cocoloth, Manapen, Cadalu, Quiesmagpipo, Cochaboth.

[6]) Aguirre, p. 468. — Azara II, p. 157. — Adelung-Vater, III. Teil, p. 491 ff. Die Enimagá nennen sich selbst sowie die Lengua Cochaboth und heissen bei den Machicuy Elabosle.

Dieser Stamm hatte vorher am südlichen Ufer des Pilcomayo im Innern des Chaco central gewohnt. In den „Inimacá", die dort im Jahre 1780 von Morillo[1]) als Nachbarn der Pilagá, Cocolote und Muchicoi (Machicuy) genannt werden, möchten wir die Enimagá Azaras und Aguirres wiedererkennen. Azara berichtet von einer alten Tradition, nach der die Enimagá in vorkolumbischer Zeit die Mbayá in einer Art von Sklaverei gehalten hätten, dass diese aber den durch Kriege dezimierten Enimagá entwischt und nach Norden gewandert seien. Mit allen benachbarten Stämmen, ausgenommen allein den stammverwandten Guentusé und Lengua, lagen einst die äusserst kriegerischen Enimagá in Fehde, wurden aber dadurch so stark geschwächt, dass endlich eine ihrer beiden Horden, nur noch 150 Krieger stark, durch die Toba und Pilagá zum Verlassen des Landes gezwungen werden konnte. Diese unfreiwillige Wanderung der Enimagá fällt wohl erst um das Jahr 1790, denn neben Morillos Zeugnis, der sie noch 1780 im Chaco central erwähnt, und ferner neben demjenigen des P. Francisco Amancio Gonzalez[2]), der sie noch 1789 als Anwohner des Rio Bermejo nennt, geht aus den Worten Aguirres hervor, dass die Enimagá damals (1793) in ihrem neuen Gebiete noch nicht zur Ruhe gekommen waren. Dieses lag im Chaco im Quellgebiete eines Flusses, der unter 24° 24' gegenüber der Ortschaft Guarepotí in den Rio Paraguay mündet[3]). Trotz der starken Verminderung ihrer Zahl durch Kriege und Epidemien blieben die Enimagá ein äusserst feindseliger Stamm, der fortwährend auf dem Kriegspfade wandelte[4]).

Der Rest der anderen Horde der Enimagá, nur 22 Männer und eine entsprechende Anzahl Weiber und Kinder, hatte sich in der Nähe von Asunción in die missionarische Obhut des P. Gonzalez begeben[5]).

d) *Guentusé*. — Der mehrfach erwähnte Stamm der Guentusé oder Quentusé[6]) wohnte einst in der Nachbarschaft der Enimagá im Chaco central und hielt mit ihnen so gute Freundschaft, dass er sich bei der Wanderung derselben nach Osten anschloss und am Rio Aguaray-guazú niederliess. Die Guentusé, Verwandte der Enimagá und Lengua, waren friedliche Leute, trieben etwas Ackerbau und zerfielen in zwei Horden mit zusammen 300 waffenfähigen Männern.

Auf dem westlichen Ufer des Rio Paraguay waren durch die schon im 17. Jahrhundert beginnende und noch am Ende des achtzehnten anhaltende Bewegung der Mbayá nach Osten und dann vor allem durch das Dahinschwinden des räumlich einst sehr ausgebreiteten Stammes der Lengua weite Gebiete für die Aufnahme neuer Elemente offen geworden. Ein breiter Streifen, der an dem Scheitel des vom Paraguay und Pilcomayo gebildeten Winkels seinen Ausgang nahm und sich in nordwestlicher Richtung bis über den 22. Grad hinaus tief in den Chaco boreál hineinzog, wurde in den letzten Jahrzehnten des vorvorigen Jahrhunderts durch Zuwanderungen von Stämmen des centralen Chaco in Besitz genommen, im Süden durch Pitilagá, Enimagá und Guentusé, im Norden, etwa nördlich des 24.

[1]) Morillo (1780), Diario, p. 21. — S. o. p. 40, p. 58.

[2]) P. Gonzalez, Brief an Francisco Aguirre. Bol. XIX. 1898, p. 471.

[3]) Azara II, 158. — Aguirre, p. 468. — Dieser Fluss, nach Aguirre ein Rio Verde, wurde von den Eingeborenen Flagmagmegtempela oder Etacametguischi oder Tahaguí genannt und ist wohl mit dem heutigen Rio Aguaraý-guazú, der lange als Arm des Pilcomayo galt, identisch.

[4]) P. Gonzalez (1793) sagt von ihm: tiene guerra implacable con todas las naciones que hay bajo del cielo.

[5]) Aguirre, p. 468. — Azara II, p. 158. — Anscheinend lag die Mission des P. Gonzalez gegenüber von Asunción.

[6]) Azara II, p. 159. — Aguirre, p. 469. — Adelung-Vater III, p. 491 ff. Auf Azaras Karte finden sich die Guentusé im Chaco central eingezeichnet.

Parallels, durch die Machicuy, von denen die einzelnen Zweige der heutigen Maskoi-Gruppe abzuleiten sind.

e) *Machicuý.* — Die Machicuý [1]) oder Mascoý hausten, wie AZARA und AGUIRRE berichten, an einem dem Pilcomayo von Norden her zufliessenden Flusse, den sie selbst Lactá, Utngualactá oder Nelguata nannten [2]). Nach Norden erstreckte sich ihr Gebiet bis zu den Grenzen der Chiquiten [3]). Die Einwanderung der Machicuý in den nördlichen Chaco erfolgte gleichzeitig und im Zusammenhange mit derjenigen der Pitilagá, Enimagá und Guentusé. Noch 1780 sassen sie im zentralen Chaco, wo sie auch AZARAS Karte verzeichnet [4]). Somit erscheint auch die von LANGMANTEL [5]) versuchte Identifikation der Machkaisies SCHMIDELS im Chaco boreál oder in Hochperú mit den Machicuý hinfällig. Die nach HAWTREY [6]) unter den modernen sogenannten Lengua (Maskoi) westlich von Villa Concepción bestehende Überlieferung, dass sie aus NW gekommen seien, ist der Möglichkeit einer ursprünglichen Abkunft der Machicuý aus dem zentralen Chaco keineswegs hinderlich, denn die Machicuý-Maskoi haben sich tatsächlich in den letzten hundert Jahren weiter nach Osten und Südosten hin ausgedehnt in das Gebiet, das einst von den Payaguá, den Enimagá und Guentusé eingenommen wurde [7]).

Die Machicuý waren ein sehr volkreicher Stamm: er setzte sich aus 16 oder 19 Horden zusammen und zählte insgesamt 800 bis 1200 Krieger. Jede Horde besass ein besonderes Wohngebiet, doch unterstanden alle Horden, die bis auf vier oder fünf im Besitze von Pferden waren, einem gemeinsamen Oberhaupte. Während aber die alten Machicuý ein einziges Idiom sprachen, ist heute unter den Stämmen der Maskoi-Gruppe zugleich mit der sprachlichen Differenzierung das Gefühl der Zusammengehörigkeit und selbst der gemeinsame Name Machicuý-Mascoý verloren gegangen [8]).

VI. Die Zamuco.

Das rege missionarische Leben, das die Jesuiten für lange Zeit im Herzen Südamerikas in den Llanos des Moxos-Landes bei Nu-Aruak-Völkern am Mamoré, Guaporé und anderen Zuflüssen des Madeira sowie in den „Nuevas Misiones" [9]) bei den Chiquiten zwischen Santa Cruz de la Sierra und dem oberen Paraguay entfalteten, zog auch die Stämme des nördlichen Chaco in seine Kreise: die Chiriguano und verwandte Tupi-Stämme, die Chané-Guaná (Nu-Aruak, Mojo-Mbáure) und die Zamuco (Samucu).

In den Missionsberichten [10]) aus den Nuevas Misiones wird in den ersten Jahrzehnten

---

[1]) AZARA II, p. 154 ff. — AGUIRRE, p. 469 f., 501. — ADELUNG-VATER, Teil III, p. 498.

[2]) Nach P. GONZALEZ an einem Rio Araguáy, der dem Pilcomayo zufliesse. Es handelt sich wohl um den Rio Turbio oder Tinte der Spanier.

[3]) Die Zamuco (s. u.) galten als Zweig der Chiquiten in administrativer Hinsicht. Demnach berührten sich die Machicuý und Zamuco tief im Innern des Chaco.

[4]) MORILLO, Diario, p. 21.

[5]) SCHMIDELS Reise, hg. v. LANGMANTEL, p. 94 ff.

[6]) HAWTREY, The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, p. 294 in Journal of the anthrop. Institute of Great Britain and Ireland, vol. XXXI, 1901. — H. war Missionar der Lengua.

[7]) LAFONE QUEVEDO, Progresos, Bol. XX, p. 19.

[8]) KOCH, Die Lenguas-Indianer, Globus 78, p. 235. [9]) S. o. p. 21.

[10]) P. FERNANDEZ, Relación historica de los Indios Chiquitos, Madrid 1726. — Lettres édifiantes et curieuses, Paris 1717—22: pars XII, État des missions des PP. Jésuites parmi les Indiens de l'Amérique méridionale, appellés Chiquites; pars X, Abrégé d'une Relation espagnole de la vie et de la mort du P. CYPRIEN BARAZE, fondateur de la mission des Moxes. — Erbauliche Geschichten derer Chiquitos und anderer bekehrter Völker, Wien 1729. — CHARLEVOIX I—VI, an vielen O.

des 18. Jahrhunderts ein Volk der Zamuco oder Samucu erwähnt, das im Süden dieser den Jesuiten zur Missionierung überwiesenen Provinz Chiquitos, etwa zwischen dem 19. und 21. Grade, im nördlichen Chaco wohnte und von den Horden der Zamuco, Ugaroño, Zatieno, Morotoco, Caipotorados, Imono, Tunacho, Cucutades und Timinahá gebildet wurde [1]. Für alle diese wurde der Name der zuerst bekehrten Zamuco Gemeinbezeichnung. Trotz mancherlei anfänglicher Misserfolge [2] konnte bald ein Teil des Zamuco-Volkes in einer Reduktion, San Ignacio de Zamucos [3], mitten in dem noch heute fast unbekannten Chaco boreál von den Jesuiten angesiedelt werden; Morotoco und andere Zamuco-Indianer waren schon 1726 in der Chiquiten-Mission San Juan Bautista untergebracht [4]. Schliesslich wurden alle Zamuco mit Ausnahme der Horde der Timinahá bekehrt und — wohl wegen der verheerenden Einfälle der Mbayá [5] — aus dem Chaco boreál in das Land der Chiquiten im Norden weggeführt, wo sie die Jesuiten in den Doctrinas Santo Corazón, Santiago und San Juan Bautista ansässig machten und sich nach Kräften bemühten, sie zur Annahme der Chiquito-Sprache und der politischen und sozialen Ordnung des Missionslebens zu bewegen [6]. Nur die heidnischen Timinahá blieben auch fernerhin im Chaco zurück [7]. Allem Anscheine nach ist die Reduktion San Ignacio aufgegeben und verlassen worden. Übrigens wurde auch die von den Religiosen mit der Verpflanzung des Zamuco-Volkes angestrebte Sicherheit vor den wilden Angriffen der Mbayá keineswegs erreicht, denn diese erschienen nach wie vor raubend und mordend bei den Zamuco und Chiquito und holten sich Sklaven [8]. Diese ohnehin schwer bedrängten Zamuco-Missionen Santo Corazón, San Juan Bautista und Santiago gerieten durch den Sturz der Jesuiten in völligen Verfall, denn die eingesetzten weltlichen Administratoren beuteten die Indianer aus und bedrückten sie mit hohen Steuern und Fronden [9].

Bei dem Kenntnisrückschritte, der für diese Gebiete der Vertreibung der Jesuiten-Missionare folgte, hat man diese Missions-Zamuco und ihre Stammesbrüder im Chaco gänzlich aus den Augen verloren, und man hat geglaubt, dass sie, ohne Reste zu hinterlassen, verschwunden wären. Zwar erkannte BOGGIANI [10] die Übereinstimmung der Namen der von ihm erforschten Ciamacoco (Chamacoco, Schamakoko) und der alten Zamuco an,

[1] Hervás, p. 162 ff. — HUONDER, MS. p. 389. — JOLIS, Karte.

[2] Im Jahre 1718 wurde der Jesuit ALBERTO ROMERO von den Zamuco ermordet. — DOBRIZHOFFER III, p. 499. — LOZANO, Karte (1733).

[3] Dieser Ort findet sich schon 1733 auf LOZANOS Karte verzeichnet. Er lag (nach den Karten von CHARLEVOIX und JOLIS) unter etwa 20° 50′ s. Br. Cf. CHARLEVOIX VI, p 112 ff. — Vom Rio Paraguay lag S. Ignacio 20 Leguas westlich.

[4] P. FERNANDEZ, Relación historica, pp. 316. 371, 394, cit. nach BRINTON, Linguistic Cartography, p. 190.

[5] S. o. p. 44.

[6] HERVÁS, p. 162 ff. — HUONDER, MS., p. 389. — D'ORBIGNY, p. 253. — CHARLEVOIX, V u. VI. a. v. O.

[7] Auf JOLIS' Karte wird das Gebiet der Zamuco bezeichnet als „Paese anticamente abitato", es muss also geräumt worden sein, worauf auch die Eintragung hindeutet: „Tribu de Zamucos oggi cristiani tra Chiquitos". Die Timinahá zwischen 20° und 21°, im SO von S. Ignacio, werden bezeichnet als „non ancora ridotti".

[8] DO PRADO sagt: (p. 56) „Desde então foi que os povos de S. Coração, S. Tiago e S. João ficaram no estado de abatimento em que hoje se vêem: as aldêas ermas, as casas reducidas a pardieiros, os campos sem cultura; tudo, emfim, em tal estado, que faz suppôr a um viajante que aquella provincia acaba de soffrer uma devorante peste, uma guerra de religião, ou algum monstro, que com o seu corrupto halito tem inficionado tudo o que é criado sensivel."

[9] VIEDMA, Descripción de la prov. de Sa Cruz de la Sierra, bei DE ANGELIS III, §§ 453 ff., 521 ff. (1788).

[10] BOGGIANI, I Ciamacoco, p. 466 ff. (Boll. della Soc. geogr. Ital. Ser. III, vol. VII, Roma 1894). — BOGGIANI, Los Indios Chamacocos, in Revista del Instituto Paraguayo, April 1898. — BOGGIANI, Guaicurú, in Mem. della Soc. geogr. Italiana VIII, p. 266, Roma 1898—99. — BOGGIANI, Etnografía del Alto Paraguay, Bol. del Instit. geogr. Arg. XVIII, 1898.

aber er hielt die Identität beider Stämme selbst für ausgeschlossen. Erst Karl von den Steinen [1]) ist es dann gelungen, auf Grund einer in seinem Besitze befindlichen, alten handschriftlichen Jesuiten-Grammatik der Zamuco-Sprachen überzeugend nachzuweisen, dass das Zamuco enge Verwandtschaft mit dem modernen Chamacoco-Idiom zeigt und dass die heutigen Chamacoco tatsächlich ein Zamuco-Stamm sind. Die Amerikanisten haben daraufhin eine Sprachgruppe Samucu aufgestellt, die neben den Zamuco oder Samucu die heutigen Stämme der Chamacoco, der Moro (Morotoco) und Tumanahá umschliesst [2]). Puerto Pacheco liegt in der Mitte des Gebietes der Chamacoco; nach Süden reichen sie bis Fuerte Olimpo, nach Norden unternahmen sie früher ihre Streifzüge his Corumba, kommen jetzt aber nur noch selten über Puerto Pacheco nach Norden hinaus [3]).

Wenn die Zamuco zur Zeit der Jesuiten tief im Innern des Chaco wohnten, so zeigt die soeben skizzierte Verbreitung der heutigen Chamacoco-Stämme, dass eine Wanderung der Zamuco-Chamacoco nach Osten an den Paraguay stattgefunden hat. Diese Bewegung dürfen wir wohl mit dem allmählichen Verschwinden der gefürchteten Mbayá aus dem Chaco boreál in Zusammenhang bringen. Sie scheint bald nach dem Jahre 1767 eingesetzt zu haben, denn 1803 lebten einige Hundert Chamacoco schon bei Fuerte Coimbra am Paraguay angesiedelt [4]). Bereits im Jahre 1795 aber ist ein Stamm der „Xamacoco" dem Portugiesen Rodrigues do Prado [5]) wohlbekannt; obgleich sie von den Mbayá grausam befehdet wurden, pflegten sie an diese doch schon damals, wie es noch 1848 Cuyabaner Akten — aus denen Karl von den Steinen [6]) einige Angaben macht — berichten, ihre Kinder gegen Beile und Messer, später gegen Pferde und Baumwolle zu verkaufen.

Mit Alcide d'Orbigny [7]) können wir die Stämme der Aguitequedichaga und Ninaquiguila vielleicht ebenfalls als Angehörige der Zamuco-Familie ansprechen. Erstere sassen, höchstens 50 Krieger stark, nach Azara [8]) als friedliche Landbauer in festen Wohnsitzen auf der niedrigen Sierra de San Fernando nahe des Rio Paraguay gegen den 18. Parallel hin und galten wegen des von ihren Weibern geübten Gebrauches, die Ohren bis fast auf die Schultern herabzudehnen, als Reste der Orejones des 16. Jahrhunderts, deren Ursprung man in Perú suchte. Die Ninaquiguila oder Potorera hausten in mehreren Horden, ziemlich zahlreich, in dem Walde, der sich zwischen dem Chaco und dem Chiquitenlande (18—19°) ausdehnte und von ihnen niemals verlassen wurde. Beide Stämme wurden durch die Sklavenjagden der Mbayá beständig dezimiert [9]).

VII. Die Chiriguano oder Chiriguaná.

Die ganze westliche Hälfte des Chaco boreál sowie die im W und N angrenzenden Gebiete der ehemaligen Präsidentschaft Alto Perú oder Charcas und der Provinz Santa

---

[1]) Karl von den Steinen: Die Schamakoko-Indianer, Globus 67, p. 325 ff., 1895.
[2]) Lafone Quevedo, Progresos de la etnología en el año 1898, Bol. del Inst. geogr. Arg. XX.
[3]) Boggiani, I Ciamacoco; Etnografía del Alto Paraguay, Bol. XVIII, Karte.
[4]) Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde, I, p. 248. — Castelnau, Expédition, II, p. 397, 405.
[5]) do Prado, p. 38.
[6]) Karl v. d. Steinen, Unter d. Naturvölkern Zentralbrasiliens, 1894, p. 548 f.
[7]) d'Orbigny, p. 253.
[8]) Azara, II, p. 81 ff. — Adelung-Vater, Teil III, p. 473 f.
[9]) S. o. p. 45. Nach Adelung-Vater (III, p. 474) lebten die Ninaquiguila jedoch mit den Mbayá in freundschaftlichem Einvernehmen.

Cruz de la Sierra bis hinauf zum 15. Grade waren und sind grossenteils noch heute im Besitze von Zweigen der weitverbreiteten Tupí-Familie, im einzelnen der Stämme der Siriones, Guarayo, Guarañoca, Yanaigua, Palmares und Tapietes, vor allem aber der Chiriguano. Schon im 17. und 18. Jahrhundert fielen diese Tupí den damals bei ihnen missionierenden Jesuiten [1] durch ihre enge Sprachverwandtschaft mit den Guaraní, die gleichfalls der Tupí-Gruppe angehören, auf, umsomehr, als sie im übrigen ein wildes, fast nacktes Reitervolk, in Habitus und Lebensweise eher den Chaco-Stämmen glichen. Für diese, bereits von Guzman [2] beobachtete, bemerkenswerte Erscheinung sprachlicher Zusammengehörigkeit bei gleichzeitiger weiter räumlicher Trennung suchte man frühzeitig nach einer Erklärung, und man fand sie in einer grossen Wanderung von Guaraní-Stämmen nach NW. Dabei laufen zwei Versionen neben einander her. Der Geschichtschreiber Perús, der Inka Garcilaso de la Vega, berichtet, dass die Chiriguano im 15. Jahrhundert nach NW gezogen und an den Grenzen Perús von dem Inka Yupanqui bekämpft worden seien [3]. Den Namen Chiriguano, nach Waitz [4] vielleicht eine Kollektivbezeichnung aller jener wilden Guaraní, die in Perú eingebrochen waren, leitete man ab von dem Quechua-Worte „chiriguan", das „frieren" bedeutet [5]. Nach der anderen, weniger glaubhaften Tradition [6] haben sie ihre Wohnsitze in der Provinz Guayra am Alto Paraná aus Furcht vor der Rache der Portugiesen wegen der Ermordung ihres Landsmannes Aleixo Garcia verlassen, der nach Guzman [7] schon 1526 von São Vincente aus quer durch den Kontinent bis Perú hin vorgedrungen sein soll.

Ausser diesen Tupí im NW wohnten einst auch am Ostrande des Chaco Angehörige dieser Familie. Westlich des Paraguay, in der Gegend der Pilcomayo-Mündung, sassen im 16. Jahrhundert Guaraní-Stämme, die aber von da bald verschwunden zu sein scheinen, da sie schon die Hilfe des Alvar Nuñez Cabeza de Vaca anrufen mussten [8].

Wenn die Guaraní, sesshafte Ackerbauer, niemals in dem Masse wie die Chaco-Völker eine starke Widerstandskraft gezeigt haben, sondern überall, schnell unterworfen, mit den Conquistadoren in enge freundschaftliche Beziehungen getreten sind, so unterscheiden sich auch darin die stammverwandten Chiriguano des nordwestlichen Chaco von ihnen.

Als mutiges und sehr zahlreiches Erobervolk haben die Chiriguano schon der ersten spanischen Invasion ihres Gebietes den heftigsten Widerstand entgegengesetzt [9] und sind niemals von den Spaniern unterworfen worden, ebensowenig wie vorher von den Inkas. Oft sind die Chiriguano, die unversöhnlichsten Feinde der Spanier, aus ihrem Lande hervorgebrochen und haben in den Bezirken Chichas, Pilaya, Laguna und Sa Cruz de la Sierra grosse Metzeleien verübt und zahlreiche spanische und indianische Niederlassungen zerstört, u. a. die Städte Pilaya und Paspaya [10].

Die christliche Mission versuchte die Chiriguano schon im 17. Jahrhundert wiederholt

---

[1] Dobrizhoffer I, p. 160.
[2] Guzman I, p. 11.
[3] Lozano, p. 57 ff.
[4] Waitz III, p. 411.
[5] de Angelis I, Indice zu Guzman, p. XXI.
[6] Lozano, p. 57. — Dobrizhoffer I, p. 160.
[7] Guzman I, p. 15 ff.
[8] Cabeza de Vaca, p. 135 ff.
[9] S. o. p. 12/13.
[10] Lozano, p. 56 ff. — Charlevoix I. p. 262 ff. — Huonder, MS. p. 390. — de Angelis I, Indice p. XXI, LIV f.

zu bekehren, ohne aber jemals dauernd festen Fuss fassen zu können. Mehrmals wurden die zu ihnen entsandten Missionare vertrieben oder erschlagen, aber mit einer Zähigkeit, die Bewunderung verdient, gelang es den Jesuiten immer wieder, sich bei den Chiriguano Zutritt zu verschaffen, zuletzt (ca 1730) mit Hilfe der Chiquiten und ihrer gefürchteten Giftpfelle [1]. GUEVARA [2]) erzählt uns, dass sie, von den Religiosen mit dem ewigen Feuer der Hölle bedroht, antworteten, sie würden sich dann dadurch zu helfen wissen, dass sie die Kohlen von dem Feuer hinwegnähmen. Im Jahre 1734 kam es endlich zur Anlegung der ersten Chiriguanen-Reduktion Nuestra Señora del Rosario de las Salinas südöstlich von Tarija, in der später auch Mataguayo Aufnahme fanden [3]. Eine zweite Station kam einunddreissig Jahre danach (1765) in der Diöcese von Santa Cruz zustande: Santa Rosa [4]. Die Franziskaner, in deren Hände das 150 Jahre lang von den Jesuiten betriebene und vom „Colegio de propaganda fide" in Tarija einheitlich organisierte Bekehrungswerk überging, vermehrten die Zahl der Missionsdörfer bei den Chiriguano bald um das Zehnfache, doch war, scheint es, in diesen Orten — die sich in einer Kette vom Rio Piray bei Santa Cruz im N bis zu den nördlichen Quellflüssen des Bermejo im S längs der Cordilleren hinzogen — immerhin nur ein kleiner Teil des Stammes untergebracht. Von VIEDMA (1788) und TAMAJUNCOSA (1799), die in drei Denkschriften ihre Informationen über die Franziskaner-Missionen niederlegten, wissen wir, dass sich diese keineswegs in blühendem Zustande befanden. Das Regierungssystem der Jesuiten mit der fast völligen Abschliessung nach aussen und der absolut herrschenden Stellung des Paters hatte auch bei den Gründungen der Franziskaner Anwendung gefunden, und es besteht dort im allgemeinen noch heute fort [5].

Versuchen wir jetzt, die Ausbreitung der Chiriguano für die zweite Hälfte des vorvorigen Säkulums festzulegen!

Nach JOLIS und HERVÁS waren sie über ein Gebiet verbreitet, das sich von Tarija im W über 50 Leguas (ca 250 Km.) nach Osten und von Süden nach Norden über 100 Leguas (ca 500 Km.) erstreckte [6]. Über die Grenzen desselben erfahren wir folgendes: Nach Norden reichte es etwa bis zum 17. Parallel und grenzte nach Nordosten hin an den Missionsdistrikt der Jesuiten im Chiquiten-Lande, während es sich im Süden, etwa unter 22° s. Br., bei Salinas, Itau und am oberen Pilcomayo mit demjenigen der Mataco-Mataguayo und Toba berührte. Gegen Westen hin sassen Chiriguano bis in die Nachbarschaft von Chichas, Pilaya, Laguna und Valle grande in festen Dorfschaften unter erblichen Kaziken [7]. Die Behauptung VIEDMAS, dass der Rio Parapiti die Ostgrenze ihres Landes gebildet habe, dürfen wir nur für den Unterlauf dieses Flusses gelten lassen, wenn wir den im Innern des Chaco boreal mitunter als Tapui oder Tapieté bezeichneten, noch jetzt sehr volkreichen Chiriguano mit HERVÁS und JOLIS von Tarija aus eine Ausbreitung von fünfzig Leguas

---

[1]) LOZANO, p. 130. 273, 316, 323 ff. — CHARLEVOIX I, p. 258, 341. — HERVÁS, p. 144. — Fray ANTONIO TAMAJUNCOSA, Descripción de las misiones, al cargo del Colegio de Nuestra Señora de los Angeles de la Villa de Tarija, pp. 11, 30 ff. (1799) bei DE ANGELIS V. — DOBRIZHOFFER III, p. 498 f.: 1639 wurden die PP. OSORIO und RIPARIO, 1645 ROMERO und FERNANDEZ und später LIZARDI ermordet.

[2]) GUEVARA, Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán I, p. 38 bei DE ANGELIS II.

[3]) HERVÁS, p. 143, 192. — S. o. p. 55.

[4]) HERVÁS, p. 143. — VIEDMA, Descripción de la provincia de Santa Cruz de la Sierra (1788), §§ 312, 323, bei DE ANGELIS III. — Sa Rosa lag nach HERVÁS unter 17° 11' s. Br., 22 Leguas von Sa Cruz entfernt.

[5]) VIEDMA, s. Anm. 4, sowie a. v. O. der Descripción de las reducciones de los indios Chiriguanos, bei DE ANGELIS III. — TAMAJUNCOSA, s. diese Seite, Anm. 1.

[6]) JOLIS, p. 394. — HERVÁS, p. 143.

[7]) LOZANO, p. 130. — HUONDER, MS. p. 388. — VIEDMA, Descr. de las reducciones, a. v. O. — TAMAJUNCOSA, p. 3 f. — DE ANGELIS I, Ind. p. XX.

nach Osten geben. Diese von uns gezeichneten Grenzen der Chiriguanen haben im grossen ganzen noch heute ihre Gültigkeit; nur im Westen ist die bolivianische Indianergrenze bis zu den Missionen auf den Vorbergen der Anden vorgeschoben worden [1].

Die Chiriguano galten im 18. Jahrhundert für die bedeutendste und angesehenste Nation im westlichen Chaco. Die Angaben über ihre Zahl sind sehr schwankend und bewegen sich mit der üblichen Übertreibung und Überschätzung zwischen dem Maximum von 41000 Waffenfähigen und dem Minimum von 15000 Kriegern [2]. Der Wert dieser an und für sich schon wenig zuverlässigen Zahlenangaben wird noch dadurch geringer, dass darin überall die innerhalb des Chiriguanen-Stammes lebenden Chané [3]) eingeschlossen erscheinen.

VIII. Die Nu-Aruak-Stämme des Gran Chaco.

Die weitverbreitete, in überraschender Kontinuität ihres Völkerzuges von den Küsten des Antillenmeeres in südwestlicher Richtung bis zu den bolivianischen Anden nachweisbare Nu-Aruak-Familie (Aruaco, Maipuré) entsendet aus dem Gebiete der Mojo Mbáure-Stämme (Nu-Aruak) am Mamoré und Guaporé zwei Zweige: der eine, nach Osten gerichtet, umschliesst die Pareci sowie Kabiši in den Quellgebieten des Tapajoz und Arinos und findet in den Mehinakú und Kustenaú an den südlichen Xingú-Zuflüssen seine äussersten Vorposten. Der andere Zweig durchzog in weitem Bogen den nördlichen Chaco bis hinüber nach Brasilien [4].

Die Nu-Völker des Chaco, von der Linguistik [5]) als nächste Sprachverwandte erkannt, erscheinen im 18. Jahrhundert unter den Namen Chané und Guaná, wobei im allgemeinen als Guaná der Komplex der östlichen und mit Chané derjenige der westlichen Tribus zusammengefasst wurde. Sie zeigen, wie in mancher Hinsicht auch die Chiriguano, zu den übrigen dortigen Stämmen starke Gegensätze, durch die sie fast zu einem in den Chaco eingelagerten fremden Elemente werden: sesshaft und friedlich, leben sie — soweit sie nicht vorgezogen haben, ihre nationale Sonderexistenz aufzugeben — in festen, mit Pallisaden geschützten Ortschaften und treiben intensiven Ackerbau. Sie verstehen sich auf das Spinnen der Baumwolle und sind wie alle Nu-Völker ausgezeichnete Töpfer. Der Brauch des Kindesmordes sowie Polygamie sind ihnen fremd, und die Jesuiten rechneten es ihnen hoch an, dass sie weder Idole noch Götzenbilder besassen [6].

Die beiden Nu-Stämme des Chaco, die Chané im W und die Guaná im Osten des Chaco boreál, wohnten innerhalb des Gebietes der Chiriguano und Mbayá und standen zu diesen in einem Untertanen- und Abhängigkeitsverhältnisse, das örtlich und nach Form

[1]) Nusser-Asport, Die Stämme der östl. Indianer-Grenze in Bolivia, Globus 71, 1897, p. 160 ff.

[2]) Lozano (1733), p. 59: 25—30000 Waffenfähige. — MS. 40—50000 Seelen. — Jolis (p. 394): 41000 Waffenfähige. — Gilij, Saggio di storia americana, Rom 1780, cit. n. Hervás, p. 143: 15—20000 Krieger in 160 Ortschaften.

[3]) S. den folgenden Abschnitt.

[4]) Ehrenreich, Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstamme Brasiliens, Pet. Mitt. 1891. — K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 1894.

[5]) Lafone Quevedo, Progresos, Bol. XX, „Grupo Guaná-Chane". Diese Nu haben nichts gemein mit den Maskoi-Guaná oder den Chaná-Timbú des unteren Paraná. — Guaná = „Mensch" oder „viele Menschen" (Azara II, p. 86, Aguirre p. 471), nach Martius, Beiträge zur Ethnogr. u. Sprachenkunde II, p. 172, 788, eine Bezeichnung der Guaraní, die eine Hochschätzung ausdrückt, etwa „edles Volk", die „Gelehrten".

[6]) Jolis, p. 511. — Hervás, p. 191. — Huonder, MS. p. 389.

verschieden war; während es bei dem Chané-Volke völlig demjenigen zwischen Herren und Sklaven, zwischen Siegern und Kriegsgefangenen entsprach, fand es bei den Mbayá den Guaná gegenüber ungleich mildere Anwendung, dergestalt, dass diese teils als Verbündete mit annähernd selbständigen, geschlossenen Gemeinwesen, teils als Vasallen und Schützlinge der Mbayá erscheinen. Die kriegerischen Mbayá pflegten ihre Weiber mit Vorliebe aus den Stämmen der Guaná und Chamacoco zu nehmen, und so findet wohl auch die Erscheinung ihre Erklärung, dass Weiber und Kinder der Mbayá teilweise ein etwas anderes Idiom als die Männer redeten. Schon Schmidel [1]) weiss von einem Volke der Zchennte zu berichten, das wir nach der Lage seiner Wohnsitze für die Guaná-Chané halten müssen: „Sindt baisailles (Vasallen) oder underthanen der Mayaess, als hie zu landt die paurenn underthenig sindt irem herren". Auch in dem Stamme der Queanaes, der nach einer von d'Orbigny [2]) erwähnten sehr alten Relation von den benachbarten Chiriguano unterworfen und zum Bebauen der Felder gezwungen worden sein soll, möchten wir bereits die Chané erkennen, die im 18. Jahrhundert als Kriegsgefangene der Chiriguano in besonderen Sklavendörfern — nach ihnen Chanés genannt — angesiedelt lebten [3]). Wenn Lozano [4]) berichtet, dass die Chiriguano ihre Sklaven „Chanos" nannten, so finden wir in dieser Bezeichnung einen ethnischen Inhalt. Das Untertanenverhältnis des Chané zu dem Chiriguano kam schon dadurch zum Ausdrucke, dass der Chané diesen als „cheya" = mein Gebieter, bezeichnete, während er umgekehrt bei den Chiriguano „tapii" = Sklave hiess [5]).

Das wenige, was wir sonst von den Chané in diesen weitentlegenen Gebieten des nordwestlichen Chaco wissen, hat ausnahmslos Bezug auf die Missionstätigkeit der Jesuiten und Franziskaner des Collegiums von Tarija. Erstere scheinen sie schon im 17. Jahrhundert gleichzeitig mit den Chiriguanen im Christentume unterwiesen zu haben, doch kam es erst 1714 zur Anlegung einer Doctrina in der Nähe von Santa Cruz, die — ihr Name war San Juan de los Porongos — noch 1767 unter Weltgeistlichen fortbestand [6]). Nur mit schwerer Mühe konnten weitere Chané in den beiden Missionen Asero und Iti in den Jahren 1767 und 1789 reduziert werden [7]). Ferner erfahren wir aus einem Berichte eines Paters Pedro de Bartolomé vom Jahre 1792 an Francisco Aguirre, dass die Bevölkerung der Franziskaner-Station Filipili aus Chané-Indianern bestand, deren Stammesgenossen, meist mit Chiriguanen vermischt, an den Grenzen von Chuquisaca und Santa Cruz hausten [8]). Viedma [9]), der 1788 die Chiriguanen-Missionen besuchte, fand im Dorfe Parapiti Indianer der Chané und der Chiriguano unter der Katechese von Franziskanern zusammenwohnen. Die Missionsarbeit unter den Chané musste notwendig eine Lösung des alten Abhängigkeitsverhältnisses derselben zur Folge haben: in der Tat begannen sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bei den Chané grosse soziale Umwälzungen vorzubereiten, denn sie strebten sich aus ihrer Knechtschaft freizumachen [10]).

Reste der Chané haben sich anscheinend bis zur Gegenwart erhalten, denn neuere

[1]) Schmidel, p. 88.
[2]) d'Orbigny, p. 237.
[3]) Huonder, MS. p. 388.
[4]) Lozano, p. 58.
[5]) de Angelis I, Indice p. XVII. — Brinton, Ling. Cart. p. 198.
[6]) Hervás, p. 146. — S. J. de los Porongos lag 4 Leguas von Sa Cruz entfernt.
[7]) Charlevoix V u. VI, a. v. O. — Tamajuncosa p. 4. 26, 28, 51.
[8]) Aguirre, Bol. XIX, p. 502. — Die genaue Lage aller dieser Stationen lässt sich nicht angeben.
[9]) Viedma, Desc. y estado de las reducciones de los Indios Chiriguanos, bei de Angelis III, p. 181.
[10]) Jolis, p. 394. — Hervás, p. 146.

Chaco-Reisende haben den Namen dieses Nu-Stammes auf ihren Karten eingezeichnet [1]).

Wie im nordwestlichen Chaco infolge der entgegenlaufenden Wanderungsrichtungen der Tupi-Guarani und der Nu-Völker eine Durcheinanderlagerung der Chiriguano und Chané stattfand, so durchdrangen sich nach Osten hin in den **Guaná** weitere Angehörige der Nu-Aruak mit den Mbayá-Guaikurú. In beiden Fällen lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob die Nu die ältere Schicht darstellen, aber man möchte fast vermuten, dass die Einwanderung der Chiriguano und Mbayá erst **nach** derjenigen der Nu erfolgt sein müsse. Abgesehen von alten Traditionen [2]) scheint dafür die Hörigkeit der Guaná und Chané beweisend zu sein: auch anderwärts lässt sich vielfach die Beobachtung machen, dass die zuletzt Zugewanderten sich im Besitze der Herrschaft über früher eingewanderte, ältere Elemente befinden.

Die Guaná sind bereits von den Conquistadoren bei ihren wiederholten Versuchen, vom oberen Paraguay nach dem Goldlande Perú vorzudringen, flüchtig berührt worden. Von allen Stämmen und Stammesnamen, von denen uns da berichtet wird, lassen sich allein die Guaná oder — wie sie nach ihrer Eigenbenennung bezeichnet wurden — Chaneses identifizieren. Die Wohnsitze der Chaneses-Guaná lagen damals im nördlichen Chaco zwischen 18° und 23° s. Br. und erstreckten sich nach Westen bis an die Grenzen von Perú [3]). Da bei Cabeza de Vaca, der sie auch im Norden an der Einmündung des Rio Cuyabá oder Rio Cheane in den Paraguay vorfand, wiederholt davon die Rede ist, dass die Chaneses wie auch die Chiriguano im Zusammenhange mit der Unternehmung des Portugiesen Aleixo Garcia dorthin gekommen seien, so hat man bis in die neueste Zeit herein — so noch Waitz und Brinton — die Chané-Guaná für einen Unterstamm der Chiriguano, also für Tupi-Guarani, gehalten.

Die Nachricht bei Azara [4]), dass ein grosser Teil der Guaná wie die Mbayá seit dem Jahre 1673 nach Osten über den Paraguay gezogen und in die Sitze der Itatin-Guarani eingerückt sei, kann sich nur auf diejenigen Horden beziehen, die seit jeher — schon Schmidel und andere alte Historiographen berichten uns davon — als Hörige innerhalb der Stammesverbände der Mbayá lebten. Soweit dagegen die Guaná als Verbündete der Mbayá noch in geschlossenen Massen lebten, dürften sie erst gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts hin und später ausgewandert sein. Denn ausser den Angaben Aguirres [5]), der diese Guaná erst seit 1746 nach Osten in langsamem, durch Rückwanderungen unterbrochenem Zuge vordringen und sie auch erst seit dieser Zeit zu den Mbayá in ein bestimmtes, nach ihm aber durchaus freiwilliges Bundes- und Dienstverhältnis treten lässt, haben wir die Zeugnisse der Jesuiten [6]), dass die Guaná bis gegen Mitte des 18. Jahrhunderts in geschlossenen Verbänden nur westlich des oberen Paraguay sassen. Dort hat sich auch wiederholt die Mission versucht; sie ging aber ein, als die Guaná-Missionare Pedro Romero und Mateo

---

[1]) Cardús, Las misiones franciscanas de Bolivia, Barcelona 1886. — Thouar, Explorations dans l'Amérique du Sud, Paris 1891. — Queracchi, El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones, 1884. (Cit. nach Brinton, Ling. Cart. p. 197 f.).

[2]) Die Chiriguano sollen aus SO gekommen sein, und die Mbayá sollen in alter Zeit von den Enimagá im Chaco central in Sklaverei gehalten worden sein. S. o. p. 63.

[3]) Cabeza de Vaca, Ausg. Dominguez, p. 102 f., 168, 191, 197, 202 f., 231 f., — de Angelis I, Indice p. XVII. — Azara II, p. 86 ff. — Aguirre, p. 471.

[4]) Azara II, p. 86 ff.

[5]) Aguirre, p. 471 ff.

[6]) Huonder, MS. p. 389. — Quiroga II, p. 7. — Jolis, Karte: zw. 21° u. 22° s. Br. und 320° der Länge westlich des Paraguay die Guaná oder Chaná. — Hervás, p. 187: zw. 20° und 22° s. Br.

Fernandez 1645 von umwohnenden Stämmen ermordet wurden. Über hundert Jahre später erst, 1761, wurden die Guaná aufs neue besucht und missioniert. Die von Pater Labrador vorbereitete und von Manuel Duran ausgeführte Reduktionsgründung von San Juan Nepomuceno, von der man sich bei den guten Anlagen der Guaná grosse Erfolge versprach [1]), musste jedoch bereits nach wenigen Monaten von den Jesuiten infolge der Vertreibung ihres Ordens wieder geräumt werden und verschwand bald völlig [2]).

Die Patres Camaño und Jolis haben zuerst den Stamm der Guaná in fünf oder sieben Horden zerlegt, die im allgemeinen den fünfundzwanzig Jahre später von Azara und Aguirre gezählten entsprechen [3]). Die Schätzungen, die wir über die Zahl der Guaná besitzen, scheinen samt und sonders übertrieben zu sein, doch geht aus ihnen immerhin hervor, dass sie den Mbayá an Menge bedeutend überlegen waren [4]).

Die zeitlich einander folgenden Angaben der Jesuiten, Azaras und Aguirres [5]) gestatten, die bereits oben erwähnte Wanderung der Guaná nach Osten und deren Ausstrahlung über weite Gebiete jenseits des Paraguay in den einzelnen Phasen festzulegen. Besonders bemerkenswert erscheint diese allgemeine, in den letzten drei Jahrzehnten des vorvorigen Jahrhunderts vor allem zu beobachtende Bewegung der damals noch geschlossen wohnenden Guaná deshalb, weil sie zeigt, dass die grosse Wanderung der Nu-Völker — deren südöstlichste Avantgarde die Guaná darstellen — unter Innehaltung der für den südlichsten — die Gruppe Chané-Guaná umfassenden — Zweig der Nu-Aruak charakteristischen nordwestlich-südöstlichen Bewegungsrichtung bis weit an die Gegenwart heran angedauert hat. Als Aguirre 1793 in Asunción sein Manuskript niederschrieb, waren bereits sämtliche Guaná mit alleiniger Ausnahme der kleinen Horde der Neguecagetemi oder Niguecactemic, die unter $21^1/_2{}^\circ$ im Chaco zurückgeblieben war, auf das Ostufer des Paraguay gewandert [6]). Einige Jahre früher wohnten nach Azara ausser der eben genannten Horde die Ethelená und Equiniquinao noch zur Hälfte in den alten Stammessitzen. Die andere Hälfte der volkreichen Ethelená hatte sich im Osten des Paraguay unter 21° s. Br. auf der niedrigen Sierra Echatiyá, östlich der Nogoná-Hügel [7]), niedergelassen, während der andere Teil der

[1]) Hervas, p. 188, nennt die Guaná „nación, que es pacífica, dócil y trabajadora".

[2]) Dobrizhoffer I, p. 123 ff. — Hervás, p. 188 f.; 192. — Huonder, MS. p. 391. — Aguirre p 472 f. — S. J. Nepomuceno, gegr. 1767, lag nach Jolis' Karte unter 22° 2' s. Br. und 320° 16' der Länge, also nordwestlich von Belen, im Chaco boreal; 1767 waren dort 600 Indianer ansässig.

[3]) Camaño, bei Hervás, p. 187 ff.	Jolis, p. 511: Die Guaná in 7 Ortschaften, deren kleinste 1767 6000 Pers. (?) zählte.	Azara II, p. 86 ff.	Aguirre, p. 471 ff.
Layana.	Lajana.	Layana-Equacchigo (1800).	Layana (500 Krieger).
Echoaladi.	Echoaladi.	Chabaraná-Echoaladi (2000).	Echoaladi-Echenoana (1000 K.).
Eterena }	} Vier Horden der Eterena	Ethelená (3000).	Etelenoe od. Etelena (1000 K.).
Equiniquinao }	} od. Equiniquinao.	Equiniquinao (600).	Equiniquinao (600 K.).
Chana.	Neguecagetemi.	Niguecactemic (300).	Neguecagetemi (200 K.).
		Echoroaná (zw. Mbayá).	Zus. 3300 Krieger; dazu kommen noch diej. Guaná, die als Hörige unter den Mbayá lebten.

[4]) S. o. Anm 3. — Jolis: ca. 30–45000 Seelen. — Huonder, MS. p. 389: 30000 Seelen. — Azara: ca. 8000 Köpfe. — Aguirre: 3300 Krieger (S. o.) oder 8200 Köpfe (p. 474, 487).

[5]) Azara muss seine Beobachtungen über die Guaná früher als Aguirre niedergeschrieben haben, denn die Echoaladi (s. u.) hatten sich zu seiner Zeit eben erst bei Caazapá niedergelassen. Azara II, p. 87.

[6]) Aguirre, p. 471 ff.

[7]) Leider war es selbst auf älteren Karten nicht möglich, diese anscheinend mit indianischen Namen bezeichneten Lokalitäten aufzufinden.

Equiniquinao wie die ganze Horde der Echoroaná völlig innerhalb der Stammesverbände der Mbayá lebte (incorporé). Übrigens erschienen solch hörige Guaná 1793 vor Coimbra und stellten sich unter den Schutz der Portugiesen, um sich der Herrschaft der Mbayá zu entziehen [1]). Später wohnten, wie MARTIUS [2]) von Portugiesen erfuhr, Guaná auch am Rio Amambahy und auf der Wasserscheide nach dem Corrientes-Apá hin. Zwei Horden der Guaná, die Layana und die Echoaladi, schoben sich nach Südosten hin weit in das spanisch-guaranische Gebiet der heutigen Republik Paraguay vor und lösten damit zugleich zu den Mbayá alle Beziehungen ihres räumlichen Nebeneinanderwohnens. Die Layana, die einst die südlichste Horde der Guaná im Chaco gewesen waren und 1767 — damals Chaná genannt — unter der Katechese der Jesuiten gestanden hatten [3]), siedelten sich nördlich des Rio Jejuý unter 24° s. Br. an, und die Echoaladi fassten unter 26° 11′ im Zentrum von Paraguay, in dem Berglande um Caazapá, festen Fuss [4]).

AZARA [5]) sah oft Scharen von 50—100 Guaná den Paraguay hinabfahren, die sich an die Spanier bis hinab nach Buenos Aires verdingen wollten. Viele von ihnen liessen sich dann als ein friedliches Element von Ackerbauern dauernd in spanischen Ortschaften nieder [6]). Gerade die Mojo-Mbáure-Stämme haben sich, wie alle Ackerbauer am La Plata, der Kultur leichter gefügig gezeigt als die schweifenden Jäger des Chaco, sind ihr aber auch ebenso rasch erlegen. Die Layana und Echoaladi sind, rings umgeben von einem Gebiete spanisch-indianischer Halbkultur, bald guaranisiert worden und leben anscheinend noch heute in den Guayaná oder Gualachen in Paraguay fort [7]).

Von allen übrigen Guaná des ausgehenden 18. Jahrhunderts haben sich nur einige wenig zahlreiche Horden bis zur Gegenwart erhalten. Am Rio Miranda, dem Mondego des 18. Jahrhunderts, hausen die Guaná und Teréno, die nach BOGGIANI [8]) mit der alten Ethelená-Horde identisch sind, und am oberen Paraguay sind in den lange irrtümlich für Guaikurú erklärten Quiniquinão (Kinikinau) auf dem Westufer zwischen Corumbá und Albuquerque ebenfalls Nu-Aruak erkannt worden [9]).

ZUSAMMENFASSUNG UND RÜCKBLICK.

Wenn wir, noch einmal zurückschauend, die aus der Betrachtung der verschiedenen Stammesgruppen und der Darstellung ihrer historischen Entwickelung gewonnenen Einzelbilder zu dem Gesamtbild einer historisch-ethnischen Landschaft vereinigen, so erscheinen uns darin als ausgeprägteste Züge einmal der weite Komplex der Tatsachen, wie sie sich aus der Berührung zwischen Weissen und Indianern und aus dem gegenseitigen Aufeinanderwirken der verschiedenartigsten Kräfte kulturlichen und primitiven Lebens ergaben, sodann aber vor allem die fortwährenden Wanderungen, Pressungen, Schiebungen, Überlagerungen und sich beständig durchkreuzenden Völkerbewegungen und Völkerbeziehungen.

---

[1]) DO PRADO, p. 38.
[2]) MARTIUS, Beiträge I, p. 236 ff.
[3]) HERVÁS, p. 189 f. — ADELUNG-VATER, Teil III, p. 474 ff.
[4]) AZARA II, p. 87 ff. — AGUIRRE, p. 471 ff.
[5]) AZARA II, p. 97.
[6]) ADELUNG-VATER, Teil III, p. 474 ff.
[7]) LAFONE QUEVEDO, Bol. XX, p. 64 ff.
[8]) BOGGIANI, Etnografia del Alto Paraguay, Bol. XVIII p. 620, 1897.
[9]) BOGGIANI, Etnografía, Bol. XVIII. — BOGGIANI, Guaicurú, p. 252 f., in Mem. della Soc. geogr. Ital. VIII, 1898.

Die Geschichte der Chaco-Indianer äusserte sich, wenn wir es zusammenfassend aussprechen, hauptsächlich in Bewegungen in weiterem Sinne; in ihnen mussten wir dort, wo nähere Kunde fehlte, vielfach das einzige sichtbare Merkmal geschichtlicher Betätigung überhaupt zu erblicken uns gewöhnen.

Für die Wanderungen selbst waren mannigfaltige Ursachen massgebend. Schon der Boden des Chaco an sich, sein Wechsel zwischen Überreichtum an Wasser und Trockenheit und Unfruchtbarkeit, musste jahreszeitliche Oscillationen erzeugen, die sich dann, im Verein mit den in den Chaco-Indianern wie in allen Steppen- und Ebenenvölkern liegenden natürlichen Bewegungstrieben, ihrer Lust zu Raub und Eroberung, zu einer aussergewöhnlichen, durch die Einführung von Pferden unter diesen Indianern während eines Zeitraumes von hundert Jahren in ungeahnter Weise gesteigerten Expansionsfähigkeit und zu einer ausgesprochenen Tendenz schrankenloser Ausbreitung verstärkten. Und zugleich mit diesen inneren Momenten gaben Anstösse von aussen immer wieder die Veranlassung zu Verschiebungen und Verschmelzungen: durch die Kriegszüge, die Kolonisationsbestrebungen und die von uns im einzelnen eingehender gewürdigte Missionstätigkeit der Weissen sahen wir das Wohngebiet der Indianer besonders im Süden, Osten und Westen eingeengt und an den Grenzen desselben mit einer Schicht domestizierter Indianer oder Mestizen bedeckt werden. Da aber das Bild des Völkerlebens im ganzen die Züge dauernden Wechsels trägt, so kann, zumal bei der Unzulänglichkeit der zu Gebote stehenden Quellen, die Lokalisation der Stammesgebiete der Chaco-Bewohner und die Festlegung der in einem Zustande fortwährenden Fliessens befindlichen Grenzen nur Anspruch auf annähernde Richtigkeit erheben und im besten Falle immerhin nur für einen Moment der Wirklichkeit entsprechen.

Nach den vorwaltenden Richtungen der Wanderzüge können wir im Chaco zwei Gebiete unterscheiden. Vom Bermejo her griffen seit etwa 1650 die durch den Gebrauch von Pferden erstarkten Guaikurú-Stämme der Abipón, Mokoví und Toba nach Süden und Südwesten weit in den Chaco austrál vor, vertrieben die Calchaquí nach Santa Fé hin, rollten Angehörige der Mataco-Mataguayo-Gruppe wie die Matará gegen den Salado hin auf und trieben die schwachen Stämme der Lule-Vilela-Familie der vom oberen Salado her dem Heranfluten der Guaikurú zielbewusst entgegenarbeitenden Mission und Kolonisation in die Arme. Diese ausgesprochene, nach Süden und Südwesten gerichtete Bewegung sahen wir um die Mitte des 18. Jahrhunderts zum Stillstande kommen und bald darauf umschwenkend sich nach Norden wenden. Der Druck der über den Bermejo nach Norden zurückdrängenden Guaikurú hatte im Chaco centrál anscheinend eine Stauung zur Folge, die durch neue Stammeswanderungen ausgelöst wurde: die Richtung derselben aber ist eine west-östliche im Gegensatze zu der süd-nördlichen Bewegungstendenz südlich des Bermejo, die wir seit etwa 1750 beobachteten. Ausgenommen bei den Chiriguano, die aus NO oder O von dem Ausstrahlungszentrum der Tupi-Völker anscheinend schon in praehistorischer, d. h. praekolumbischer Zeit nach dem nordwestlichen Chaco kamen und dort in verhältnismässig sesshaftem Zustande verharrten, finden wir bei allen Stämmen des nördlichen Chaco ebenfalls diese west-östliche Bewegungsrichtung wieder. Nu-Völker, wie die Chané und Guaná, wanderten schon zeitig aus dem Moxos-Lande im NW ein und bildeten, soweit wir zurückzuschauen vermögen, einen breiten Streifen, der sich durch den ganzen Chaco boreál erstreckte. Die Mbayá, in denen man zusammen mit Toba, Mokoví und Abipón die Chancas, die zur Zeit der Inkas weit im Westen an den Grenzen von Perú wohnten,

hat wiedererkennen wollen, siedelten seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach dem Ostufer des Paraguay-Flusses über und verbreiteten sich nach Osten bis zum Rande der Chapadá, wo sie auf Gês-Völker drängten. Im Zusammenhange mit dieser Auswanderung der Mbayá stand eine Ausstrahlung der Guaná nach Osten und Südosten, die zur Zerreissung des Stammes geführt hat. Die durch das Zusammenschmelzen der alten mächtigen Lengua und durch die Räumung des rechten Paraguay-Ufers, wo vorher die Mbayá und Guaná sassen, frei gewordenen weiten Gebiete wurden bald durch Zuwanderungen neuer Elemente besetzt: aus Nordwesten her rückten die Zamuco-Chamacoco in die ehemaligen Sitze der Mbayá und Guaná ein, während von Südwesten und Westen her die Machicuy, die Enimagá und Guentusé, die Pilagá und Aguilot aus dem zentralen Chaco einwanderten und sich in das Land der Lengua teilten. Zwischen Pilcomayo und Bermejo aber zeigten die Toba starke expansive Kräfte; sie besetzten nicht nur die früher von den Aguilot und Pilagá bewohnten Sitze, sondern dehnten sich auch nach Westen zu auf Kosten von Mataco-Mataguayo-Stämmen aus, die ihrerseits wiederum die schwachen Bruchstücke der Gruppe Lule-Vilela auf das Südufer des Bermejo beschränkten.

So erscheint uns der Chaco unter dem Gesichtswinkel universaler Geschichtsauffassung als geschichtlicher Boden und als der Schauplatz eines reichgestalteten Völkerlebens, das für uns an Mannigfaltigkeit noch gewonnen hätte, wenn nicht weite Strecken des mittleren und besonders des nördlichen Chaco — Gebiete, deren Erforschung erst dem ausgehenden 19. Jahrhundert vorbehalten war — der Kenntnis des 18. Jahrhunderts verschlossen geblieben wären. Einen Hinweis aber und eine Erklärung für dieses Vorwiegen der aktiven Kräfte in der Geschichte der Chaco-Indianer versuchte eine Sage[1]) zu geben, die die Mbayá in der Fülle ihrer Macht zu erzählen wussten: Allvater Tupa, der den Guaikurú erst schuf, als er bereits alle übrigen Völker geschaffen und an diese alle Güter der Erde gegeben hatte — Tupa habe dem Guaikurú eine Waffe geschenkt und durch den Vogel Caracará verkünden lassen, dass er ungestraft seine Nachbarn überfallen und deren Land wegnehmen dürfte.

Inzwischen hat, um mit den Abiponern Dobrizhoffers zu reden, der Mais viele Male geblüht. Der Guaikurú und der übrigen Chaco-Indianer aber sind immer weniger geworden, und die Zeit wird vielleicht nicht mehr fern liegen, wo auch sie für den weissen Mann eine „Quantité négligeable" geworden sein werden. Mit der fortschreitenden Europäisierung und Zivilisierung der Erde scheint sich das Schicksal aller Naturvölker rasch vollenden zu wollen. Hoffentlich gelingt es allenthalben rechtzeitig, ihren ethnographischen Besitz als unersetzliche Dokumente für die Zukunft zu retten.

---

[1]) do Prado, Hist. dos Indios Cavalleiros, p. 35. — de Angelis I, Indice p. VIII.

III. MUSÉES ET COLLECTIONS. — MUSEEN UND SAMMLUNGEN.

I. Ethnographische Sammlung in Bern. Wie vielerorts bildet auch in Bern die ethnographische Sammlung nicht ein selbstständiges Institut, sondern sie ist ein Annex des Bernischen historischen Museums und füllt den einen Flügel des Erdgeschosses während der andere die praehistorisch-archaeologische Abteilung beherbergt, so dass die berühmten Pfahlbausammlungen in der gegenüberliegenden ethnographischen Abteilung ihre neuzeitlichen Parallelen finden.

Der Grundstock der Sammlungen für Völkerkunde besteht aus Schenkungen und Depositen überseeischer Landsleute, zu denen nun immer mehr systematische Ankäufe, in erster Linie ebenfalls von aus der Fremde heimkehrenden Bernern hinzutreten. Beginnen wir einen kurzen Überblick des vorhandenen Materiales mit Europa, so ist da vor allem eine sehr gut ausgewählte Sammlung von Bosnien-Hercegowina zu erwähnen, welche im Tausch gegen Pfahlbauartefakte vom Museum in Sarajewo erworben wurde.

Nicht schlecht ist **Afrika** vertreten: Nordafrika erwartet allerdings erst gründliche Aufbesserung des bisherigen Bestandes aus Marokko, dafür ist Westafrika von Senegambien bis Kamerun ziemlich gut repräsentiert. Eine gute Sammlung, namentlich mit prachtvollen Mandingo-Lederarbeiten, stammt von Französisch Guinea; dann ist von der Goldküste die Sammlung von Amuletten und Kultusgegenständen des Missionars Laedrach; von Benin besitzt Bern leider nur eine jüngst erworbene freistehende Gruppe und eine Glocke, hingegen sind die bekannten Goldgewichte der Ashanti in grösserer Anzahl (200) und guter Auswahl exakt bestimmter Stücke vorhanden, welche die Grundlage einer demnächst erscheinenden Publikation bilden. Von Metallarbeiten sind ferner zu erwähnen einige der gepunzten Messingplatten, welche aus Quels Nupé stammend als old Calabar plates etwa an die Küste kommen. Auch Dahomé (Sammlung Barth) und Nigerie sind durch gute Serien repräsentiert. Von Kamerun sind ausser 2 Kanumodellen mit Schiffsschnäbeln (wovon der eine bei Frobenius abgebildet), einige gute Masken, auch Hörnermasken, besonders zu erwähnen. Am Schlimmsten stehts in der Abteilung Kongogebiet, wo einige zufällig erworbene Beile nur eine schwache Ahnung von der reichen Waffentechnik dieses Gebietes geben können. Doch steht auch hier Zuwachs in Aussicht.

Von Südwestafrika ist gerade soviel da, um von der eigenartigen Kultur der Herero und Ovambo einen Begriff zu geben. Um so besser steht es mit Südostafrika. Die Sammlung Löscher, welche das ganze Gebiet von der Delagoa-Bay bis Mozambique umfasst und die erst durch eine neuerliche Schenkung in erfreulicher Weise completiert worden ist, zeigt einen in Europäischen Museen seltenen Formen-Reichtum jener Messing umsponnenen Waffen (Wurflanzen und Äxte). Deutsch- und Britisch-Ostafrika sind wiederum unbedeutend, dagegen ist das obere Nilbecken in einigen guten alten Sachen, die von S. Zurbuchen, einem Leibarzte Gordons herstammen, nicht übel vertreten. Sie umfassen das Gebiet von der Gezireh bis zu den Niam-Niam und Monbuttu. Endlich sind in 3 Vitrinen vergleichende Gruppen afrikanischer Musikinstrumente zusammengestellt und an der Südwand sind die ostafrikanischen Speere, Pfeile und Bogen, sowie die afrikanischen Schilde in übersichtlichen Gruppen vereinigt worden, während die übrigen Wände ob den Schränken für die Ausstellung der Textilien, sowie für bildliche Darstellungen (z. B. das Martin'sche Anthropologische Tafelwerk) Verwendung gefunden haben.

Während Afrika in eigenem Saale aufgestellt ist, sind **Asien**, **Australien**, **Oceanien** & **Amerika** in einem grössern Raume, dem ersten beim Eintreten, vereinigt. **Asien** ist sehr ungleichmässig vertreten. So fehlt fast ganz Sibirien, auch Vorderasien weist nur Einzelnes auf; von Persien ist nicht viel Bedeutendes da, hingegen zeigt Indien eine Serie guter, reich geäzter Waffen sowie ein altes Bilderwerk, das noch der nähern Bestimmung bedarf[1]. Diese Sachen sowie ein reich geschnitztes Modell des Tempels von Madura sind alle schon durch einen schweizerischen Offizier in Diensten der Ostindischen Compagnie, Ende des 18. Jahrhunderts nach Bern gekommen. Hinterindien zeigt in dem wenigen, was vorhanden ist, keine Besonderheiten; von China besitzt das Museum eine kleine, meist von Missionar Kuttze herrührende Sammlung, die sich aber ziemlich gleichmässig über alle Gebiete chinesischer Kultur erstreckt. Wertvoll ist ein altes Rollbild mit Dar-

[1] Nach Prof. Grünwedel sehr charakteristische südindische Darstellungen aus dem Jugendleben Krischnas.

stellungen chinesischen Lebens, das vom Spitalmeister Herport, der Mitte des 16. Jahrhundert China besuchte und darüber eine „Ostindianische Reissbeschreibung" veröffentlichte, mitgebracht worden ist. In der japanischen Abteilung besteht das Hauptstück aus drei vom Hohen Schweiz. Bundesrat deponierten Rüstungen, die derselbe von einer Gesandschaft, welche anlässlich der Umwälzungen von 1868 Europa bereiste, als Geschenk erhielt. Der übrige Bestand ist erst in diesem Jahre durch einen grössern Ankauf guter Kultussachen etwas gehoben werden und auch die japanische Kunst ist dabei zu ihrem Rechte gekommen, nicht zum Mindesten in Folge einer reichen Schenkung von Herrn G. Jakoby in Berlin, dem das Museum eine gute Serie von Stichblättern und Inros verdankt[1]).

Durch frühere und neuere Schenkungen und Ankäufe ist die indonesische Abteilung in erfreulicher Weise gewachsen und namentlich die malayische Waffentechnik wird durch eine grössere Formenreihe von Krissen und Dolchen ordentlich veranschaulicht. Der übrige Kulturbesitz der holländischen Kolonien ist noch etwas dürftig und herrscht das kleine Modell zu sehr vor. Dagegen sind die Philippinen durch eine reiche Sammlung, namentlich an Waffen gut repräsentiert.

Für **Australien**, das bis dahin gar nicht vertreten war, ist erst jüngst durch Tausch die Erwerbung einer kleinen Typensammlung möglich geworden; Neuseeland zeigt einige alte Nephritgegenstände der sogleich zu erwähnenden Sammlung Wäber, sowie die Fischer'schen Paraffinabgüsse berühmter Tikis. Die Hauptstücke der Berner-Sammlung aber liegen in der Abteilung Oceanien.

Hier besteht der Grundstock aus vier Sammlungen, die alle noch der guten alten Zeit angehören. Da ist in erster Linie zu nennen die Sammlung Wäber. Es war dies der Zeichner, welcher Cook auf seiner dritten Reise begleitete. Von ihm stammt der schöne und sehr gut erhaltene Federmantel, ein Federhelm, sowie andere Gegenstände (Hand-Waffen & Schmuck) von Hawaii. Dann prächtige alte Steinbeile und Fischereigerätschaften von Tahiti, Flechtarbeiten und Matten von den Freundschaftinseln, sowie eine reiche Reihe alter Tapa von Hawai und Tahiti. Ebenso die massiven Perlmutterschmucksachen der Tahitier. Die ganze Sammlung wurde schon 1791 der Stadtbibliothek geschenkt. Die zweite ältere Sammlung verdankt das Museum einem Herrn J. J. Bischoff, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Manila lebte und 1859 seine Sammlung dem Museum schenkte. Sie beschlägt hauptsächlich Samoa, Alofi und Fidschi und zeigt namentlich einige schön geschnitzte Lanzen. Eine kleinere aber ebenfalls gute ältere Sammlung aus Neukaledonien ist ein Geschenk von Dr. O. Lindt in Aarau und endlich hat Prof. Th. Studer, der seinerzeit die Gazelle-Expedition mitmachte, ebenfalls eine reiche Sammlung guter Sachen mitgebracht wie die bekannten Keulen und die Potwalhalsbänder der Fidschinsulaner sowie Waffen und Schmuck aus Neuguinea und dem Bismarckarchipel. Die Studersche Sammlung aus diesen letzteren Gebieten ist nun in diesem Jahre durch Kauf und Tausch bedeutend vermehrt worden, so dass Neuguinea, wenn wir von grossen Schnitzwerken absehen, für ein Provinzialmuseum ausreichend vertreten ist.

Nach den Südsee-Reliquien bilden wohl die nordamerikanischen Indianersachen den wertvollsten Bestand der Sammlung. Zunächst hat Wäber von der Cookschen Reise auch einige gute Stücke aus Nordwestamerika mitgebracht, dann gelang es mit der Zeit die Sammlungen einiger Berner zu erwerben, so dass die Wald- und Prärie-Indianer (Canada, Clamath, Sioux) namentlich was Kleidung anbetrifft, gut vertreten sind. Zu erwähnen sind speziell zwei grosse mit Pictographien versehene Büffelfelle. Im Vergleich zu Nordamerika ist die südamerikanische Abteilung mehr als ärmlich. Eine mit Federn verzierte Hängematte, sculptierte Cocosschalen, Bogen und Pfeile etc. sollen den Kulturbesitz der Amazonasgegend repräsentieren. Argentinien zeigt die obligaten Gauchoartikel, von Feuerland ist ganz weniges da, Chile hat etwas Schmuck. Die altamerikanische Kultur der Westküste ist erst in jüngster Zeit durch eine Serie von 40 Thongefässen der Chimu zur Darstellung gekommen.

Die ethnographische Sammlung in Bern besitzt demnach neben den gewöhnlichen Ubiquitäten eine Anzahl von Gegenständen von hohem Werte, welche dieselbe über den Rang eines blossen Curiositäten-Kabinets herausheben. Da sie zugleich die bedeutendste Sammlung der Schweiz ist, so ergibt sich

[1]) Neuerdings wurde von Herrn Spörry, dem Verfasser des bekannten Werkes über den Bambus, dessen Japan-Sammlung für frcs 5900.— angekauft. Dieselbe besteht aus auserlesenen guten Stücken und umfasst cca 100 gute alte keramische Objekte, die wichtigsten Werkstätten repräsentierend; Lacke, zumal Sakeschalen, diverse Ethnographica, 63 der auserlesensten Netsukes in Holz, Elfenbein etc., und endlich die Sammlung Stampal, welche als Grundlage für das, das Stempelwesen in Japan behandelnde Werk des genannten Herrn gedient.

daraus von selbst die Forderung, die vorhandenen Lücken nach Möglichkeit auszufüllen, so lange es noch Zeit ist. Man muss anerkennen, dass die Aufsichtsbehörde dem dahinzielenden Bestreben der engern Leitung dieser Abteilung in liberalster Weise entgegenkommt; beläuft sich doch der Zuwachs von 1903 auf 800 Nummern. Zugleich wird die Sammlung jetzt neu aufgestellt und mit gedruckten Etiquetten versehen, welcher Modus nach den Erfahrungen des Schreibers wohl etwas teuer zu stehen kommt, aber für das Studium weitaus am besten ist. Ein neuer Katalog wird mit der Zeit nachfolgen.

Bern, November 1903. Dr. R. Zeller.

VI. EXPLORATIONS ET EXPLORATEURS, NOMINATIONS, NECROLOGIE. — REISEN UND REISENDE, ERNENNUNGEN, NECROLOGE.

1. † Dr. Wilh. Hein. In Wien starb am 19. November 1903 nach längerem Krankenlager Dr. Wilhelm Hein, Kustos-Adjunkt am K.k. naturhistorischen Hofmuseum und Privatdozent an der Universität im 43. Lebensjahre. Er wurde am 7. Januar 1861 in Wien geboren und besuchte dort das Real- und Ober-Gymnasium auf der Landstrasse. Schon damals zeigte er ein besonderes Interesse für sprachliche Studien, was darin seinen Ausdruck fand, dass er schon in den letzten vier Gymnasialklassen die semitischen Kollegien des Professors Dr. D. H. Müller an der Universität als ausserordentlicher Hörer besuchte. Nach abgelegter Maturitätsprüfung war er in den Jahren 1881—1885 ordentlicher Hörer der philosophischen Fakultät der Wiener Universität, wo er hauptsächlich die semitischen Sprachen studierte; ausserdem nahm er als ordentliches Mitglied des historischen Seminars auch an dessen Uebungen, sowie an jenen des germanistischen und geographischen Seminars teil. Am 22. Juli 1885 wurde er zum Doktor der Philosophie promoviert. Um sich für sein spezielles Fach weiter auszubilden, studierte er in den Jahren 1886—1887 an der Universität zu Strassburg im Elsass bei Euting, Nöldeke und Hübschmann. Um eine feste Lebensstellung zu gewinnen, trat er im Oktober 1887 als Volontär bei der anthropologisch-ethnographischen Abteilung des K.k. naturhistorischen Hofmuseums ein, wo er bald nach der Eröffnung des Museums im Jahre 1889 zum wissenschaftlichen Hilfsarbeiter ernannt wurde.



Dr. Wilh. Hein, in arab. Kleidung, während seiner Arabien-Reise „Muhsin ben Abdallah“ genannt.

Nachdem Hein sich mit dem gesammten Museumsmaterial vertraut gemacht hatte, wendete er seine Hauptaufmerksamkeit den Verzierungsformen der Völker mit primitiven Kulturen zu. Seine erste selbstständige Arbeit erschien in den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XX S. 51—59: „Ornamentale Parallelen“. — Dann folgte im Bd. XXI S. 45—56 eine Arbeit unter dem Titel: „Die Verwendung der Menschengestalt in Flechtwerken“, nachdem er schon früher an der grossen Arbeit seines Bruders Professor Alois Raimund Hein über die Ornamentik der Dayak: „Die bildenden Künste bei den Dayaks auf Borneo (Wien, Alfred Hölder, 1890), u. A. durch Bearbeitung eines sehr wertvollen, zumal die malayischen etc. Ausdrücke klar stellenden Registers, regen Anteil genommen hatte. Eine weitere Folge dieser Studien war die Herausgabe einer selbstständigen, in den Annalen des K.k. naturhistorischen Hofmuseums in Wien erschienenen Arbeit: „Zur Entwicklungsgeschichte des Ornamentes bei den Dayaks“, im Bd. X S. 94—114 (1895) sowie diejenige über Indonesische Schwertgriffe in denselben Annalen Bd. XIV (1899) S. 317—358, in der er in mustergültiger Weise die Verzierungen an den Griffen der Dayakschwerter analisierte.

Hein hatte ein tiefes Verständnis für die Volksseele; dabei hatte er eine gute Art und Weise, mit dem Volke umzugehen und in nähere Beziehungen zu ihm zu treten. Er verdankte dieser glücklichen Eigenschaft manchen tiefen Einblick in das Denken und Fühlen des Volkes, welcher anderen, in dieser Beziehung weniger günstig ausgerüsteten Gelehrten versagt blieb. Auf seinen zahlreichen Wanderungen

in verschiedanen Gegenden unserer Monarchie hatte er immer ein aufmerksames Auge auf dia Sitten, Gebräuche und sonsligen geistigen Lebensäusserungen des betreffenden Volkes, dessen charakteristische Seiten er mit richtigem Blick herauszugreifen wusste. So entstanden mehrere seiner besten folkloristischen Arbeiten, die er nach und nach an verschiedenen Stellen publizierte und deren wichtigste sind: **Die Todtenbretter im Böhmerwalde**, Mitth. der Wiener anthrop. Gesellschaft Bd. XXI. — **Die geographische Verbreitung der Todtenbretter**, Ibidem Bd. XXIV (1894) pg. 56—71. — **Hexenspiel**, Ein salzburgisches Bauernstück; in „Zeitschrift des Vereins für Oesterr. Volkskunde. I Jahrg. S. 43—53 & 74—79. — **Hexennachspill**, Ibid. III Jahrg. (1897) S. 168—176. — **Das Huttlerlaufen**, in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde zu Berlin (Jahrg. 1899) S. 109—123. — **Eiserne Weihefiguren**, ebenda S. 324—26. — **Die Opferbärmutter als Stachelkugel**, Ibid. Jahrg. 1900. S. 420—26. — **Das Prettauer Faustusspiel**, in „Das Wissen für Alle" I. Bd. (1901) S. 681 ff.[1].

Obgleich ihm diese folkloristische Richtung ursprünglich etwas ferne lag, so war das Kultivieren derselben doch eine gute Vorschule für seine späteren praktischen Arbeiten auf ethnologischem Gebiet und hätte dies, wäre ihm ein längeres Leben beschieden gewesen, noch manche schöne Frucht gezeitigt.

Mit richtigem Blicke hatte Hein bald erkannt, dass es heute für dan modernen praktischen Museums-Ethnographen geradezu unerlässlich sei, die verschiedenen ethnographischen Museen, deren Einrichtung und Material kennen zu lernen. So sehen wir ihn denn alljährlich seine Urlaubszeit dazu benutzen, um sich auf derartigen Musealreisen die nötigen Kenntnisse zu verschaffen. Er beschränkle sich dabei nicht nur auf die grossen Museen, sondern verschmähte as in der ihm eigenen gründiichen Art und Weise auch nicht, die kleineren Sammlungen des Landes, das er eben bereiste, kennen zu lernen, die ja bekanntlich manche ven der Allgemeinheit noch weniger gewürdigte Perle enthalten. (Studienreise 1898: Museen in Bayern, Mainz, Frankfurt a. M., Holland, Belgien und Schweiz, in Annalen etc. Bd. XIV 1899). Auch betaligte er sich vielfach an Fachkongressen und an Fachausstellungan. So nimmt er im Jahre 1886 an dem VII. internatienalen Orientalisten-Kongresse in Wien, 1889 an dem VIII. Kongresse in Stockholm, 1891 an dem IX. Kongresse in London und 1899 an dem X. Kongresse in Rom teil. Auf dem Kengress in London erhielt er für seinen Vertrag aus seiner Dissertationsarbeit über den Khalifen Omar II. ein Diplem. Desgleichen besuchte er im Laufe der Jahre mehrere der Kengresse der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft (Wien 1889, Innsbruck 1894, Lindau-Bodensee 1899, Halle a. d Saale 1900 und Metz 1901) und nahm an vielen der von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft veranstalteten Exkursionen Teil, von welchen jene im Jahre 1895 nach Bosnien und der Herzegowina besonders hervorgehoben zu werden verdient.

Im Jahre 1892 beteiligte sich Hein an den Arbeiten der ethnographischen Fachgruppe der Wiener Theater- und Musik-Ausstellung und wurde darauf noch in demselben Jahre als offizieller Vertreter der österreichischen Abteilung der Columbus-Ausstellung nach Madrid gesondet, wo er während vier Menaten verblieb und die österreichische Ausstellung installierte. Für seine Verdienste um diese Ausstellung wurde ihm damals der Orden Isabella der Katholischen verliehen.

In den Jahren 1893—1895 sehen wir den rastlosen Mann wieder folkloristisch tätig. Er besucht in dieser

---

[1] Ausser zahlreichen Recensionen neuer ethnologischer Erscheinungen, kurzeren Berichten über Museen, seine Reisen etc., sei es gestattet noch folgende Arbeiten des Verstorbenen hier zu arwähnan:
Beiträge zur Ethnegraphie ven Bornee. Intern. Archiv für Ethnographie IV (1891) pg. 285 f. — **Holzfiguran dar Waguha.** Ebenda, Suppl. zu Bd. IX (1896) pg. 13 f. — **Dia ethnographische Ausstallung der St. Petrus Claver Sodalität in Wien.** Ebenda Bd. XIII (1900) pg. 162 f. — **Die Kopftrophäen dar Jivaro's.** Mitth. der Anthropol. Gesellsch. Wien Bd. XXIII (1893) [Hein löste hier durch scharfsinnige Untersuchungen das Rätsel der Erzeugung jener getrockneten Köpfe]. — **Die Grotte Schweizersbild bei Schaffhausen.** In „Mitth. der Section für Naturkunde des Oesterr. Touristenclub Jahrg. X (1898) N°. 3. — **Ein Beitrag zur Verwendung der Menschengestalt in Dayakischen Flechtwerken,** in „Veth Album" pg. 273 f. (Leiden 1894). — **Das Huttlerlaufen in Rum bei Hall, Tirol,** in Nachr. der Section „Austria" des Deutschen und Oesterr. Alpenvereins. Wien 1898. — **Zur Pflege des Volksliedes in den Alpenvereinen.** Ebenda, 1899. — **Armringe von Eibesthal in Niederösterreich und von Ukamba in Afrika,** in „Mitth. anthr. Ges." Wien Bd. 28 (1898) pg. [53 ff.]. — **Tiroler Weisen** in „Meraner Zeitung" 1899 N°. 33. — **Das Musee du Congo in Tervueren** in Mitth. K.K. geogr. Gesellsch. Wien, 1899. — **Der Schneider im Ponganer Perchtenlaufen** in Correspbl. Dtsch. Anthropol. Gesellschaft, München. 1899. — **Mährische Marteln nnd rumänische Erinnerungskreuze** in „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde", Berlin. 1899. — **Zur Tatowirung der Samoaner** in Mitth K.K. geogr. Geseilsch. Wien 1899.
Red.

Zeit die vielen kleinen tschechoslavischen Ausstellungen in Böhmen und Mähren, welche zur Vorbereitung der grossen ethnographischen Ausstellung in Prag dienen sollten und studierte bei dieser Gelegenheit die slavischen Volksgebräuche. Aus diesem Anlasse wurde ihm bei der erwähnten Prager-Ausstellung eine Anerkennungsmedaille zugesprochen.

Inzwischen war Hein im Jahre 1894 in seiner Anstellung am Hofmuseum zum Assistenten vorgerückt, nachdem er noch in demselben Jahre im Vereine mit Dr. Haberlandt den Verein und das Museum für österreichische Volkskunde gegründet hatte, von denen er sich jedoch später nach mehrjähriger Arbeit wieder zurückzog. Im Jahre 1901 avancierte er zum Kustos-Adjunkten und habilitierte sich noch im gleichen Jahre als Privatdozent für Ethnographie an der Wiener Universität.

Von seiner ferneren Tätigkeit ist noch zu erwähnen, dass Hein in den Jahren 1891—1895 als Sekretär-Stellvertreter, von 1900 an bis zu seinem Tode als Erster Sekretär der Wiener Anthropologischen Gesellschaft tätig war. Im Jahre 1894 wurde er ins Redaktionskomité des Internationalen Archiv für Ethnographie gewählt.

Alle diese Arbeiten und Studien waren jedoch für den unermüdlich tätigen Mann nur als vorbereitende aufzufassen. Seiner wissenschaftlichen Hauptaufgabe wandte er sich erst zu, als ihn die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien mit der Erforschung gewisser südarabischer Dialekte betraute und er Veranlassung fand, selbst auszuziehen, um diese zu erforschen. Am 8. Dezember 1901 trat er diese Reise in Begleitung seiner stets an seiner Seite wirkenden Gattin an, von der er nach Ueberwindung mancher Schwierigkeiten und Fährlichkeiten am 19. Mai 1902 glücklich zurückkehrte. Während dieser Zeit hielt er sich 66 Tage lang in Gischin an der südlichen Küste Arabiens auf, wo er trotz mancher Hindernisse unausgesetzt sprachliche, ethnographische, statistische und geographische Forschungen trieb. Als erste Frucht dieser Reise ist in den Mitteilungen der K.k. geographischen Gesellschaft in Wien (1903, pg. 219—264) der Aufsatz erschienen: „Ein Beitrag zur Statistik Südarabiens". Für die Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften wurden folgende Arbeiten vorbereitet:

Seine in Gischin aufgesammelten Texte von Märchen, Erzählungen, Gedichten und Bräuchen, seine ethnographischen Aufsammlungen, seine geographischen Notizen u. s. w.

Zur vollständigen Ausarbeitung seiner auf dieser Reise gesammelten wissenschaftlichen Resultate, die auf einer bereits projektierten zweiten Reise nach denselben Gebieten vervollständigt werden sollten, sollte es aber leider nicht mehr kommen. Anfangs Juli 1903 erkrankte er, nachdem er sich schon seit längerer Zeit mühsam herumgeschleppt hatte und musste sich legen. Ein schleichendes Übel hatte ihn ergriffen, dem er mit seiner starken Willenskraft vergebens Widerstand zu leisten versuchte, bis er der tückischen Krankheit am 19. November 1903 erlag.

Hein war eine eigenartige, sehr selbständige Natur. Wenn er einmal etwas als richtig erkannt hatte, so verfolgte er mit seinem, mitunter an Starrsinn grenzenden eisernen Willen die ihm vorschwebende Aufgabe und gab sich ihr mit vollem Eifer und besonderer Gründlichkeit hin. Dies, sowie sein reiches Wissen auf verschiedenen Wissenschaftsgebieten, womit er dem behandelten Stoffe immer neue und interessante Seiten abzugewinnen wusste, kamen seinen Arbeiten, welche sich durch tiefe Erfassung des Themas und erschöpfende Ausarbeitung auszeichnen überall zu Gute. In der Erfüllung seiner Museumsaufgaben war er stets von peinlicher Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit, so dass die von ihm verfassten Museumsinventare als Musterarbeiten bezeichnet werden können. Sein frühes Hinscheiden muss daher nicht nur für die Wissenschaft im Allgemeinen, sondern ganz besonders für das Institut, dem er 16 Jahre hindurch angehörte, als ein schwerer Verlust bezeichnet werden. In diesem hat er sich durch seine Arbeiten ein würdiges und unvergängliches Denkmal gesetzt.

In See im Januar 1904. Franz Heger.

HET NJIRAMI

OF

DE JAARLIJKSCHE REINIGING VAN DE ERFWAPENS EN ANDERE POESÅKÅ'S

IN MIDDEN-JAVA

DOOR

DR. J. GRONEMAN

Ondanks 't belijden van den Islam is de Javaan nog altijd animist, als zijn voorouders uit den tijd van 't Hindoeïsme en 't Boeddhisme of van een nog veel vroeger verleden.

Dat ontwaart men telkens, als men dieper in zijn leven en zijn gewoonten tracht door te dringen, dan bij een oppervlakkigen omgang als van meerdere en mindere, van heer en dienaar, mogelijk is. Maar ook dan is de Javaan lang niet altijd de mindere, vooral niet in beschaving en welievendheid.

Bij 't smeden van zijn gewijde wapens — ik weet geen beter woord dan dit, als men niet van heilige wapens of erfstukken (*poesåkå*) spreken wil — leert men zien hoe hij die voortbrengsels van zijn hoogen kunstzin als bezielde wezens behandelt. En dat gebeurt evenzoo bij de plechtige jaarlijksche reiniging, 't *njirami* vooral van de als heilig vereerde erfstukken, kërissen en lansen en klankbekkens (*gong* en andere), ook die niet meer als *gamëlan*-instrumenten gebruikt, maar uit eerbied voor hun hooge waarde als voorvaderlijke *poesåkå*'s verzorgd worden.

Met den Javaan bedoel ik den man van 't volk, niet den veel meer maatschappelijk of ook wetenschappelijk ontwikkelden man van opvoeding, *priahi* van geboorte of door ambtelijke verheffing, of ook zonder adellijken of ambtelijken rang, maar die aan 't animistische gelooven en denken van zijn landgenooten voor goed ontwassen is, ook al brengt hij geen verandering in de voorouderlijke *adat*, en duidt hij dat zijn *poesåkå*'s behandeld, zijn edele wapens gesmeed worden, als zag hij zelf daarin nog bezielde wezens, door goede en kwade invloeden beheerscht.

Ook de enkele kërissen, die ik nog als gedachtenissen van nu reeds lang overleden javaansche vrienden bezit — vier liet ik in 1890 in 't Rijks-Ethnografisch Museum te Leiden achter — worden op dezelfde wijze behandeld en in dezelfde maand, de eerste van 't arabisch-javaansche maanjaar, omdat ze daardoor goed onderhouden worden.

't Is de maand *Soerå* en bij voorkeur wordt daarvoor de *dinå Sëlåså-kliwon* of, zoo die in die maand niet voorkomt, de *djoemoewah-kliwon* gekozen. Waarom? Er zijn er die beweren dat de maand *Soerå* aan den oorlog herinnert waarin HASAN en HOESEIN, de kleinzonen van den profeet MOEHAMMAD[1]), gesneuveld zouden zijn, wat geschiedkundig niet

[1]) Ik volg de javaansche schrijfwijs.

juist is. De wapens waren toen ook door bloed verontreinigd en werden daarom schoongemaakt, maar dat is meer gebeurd in later oorlogen.

De *sĕlâsâ-* (Dinsdag-)*kliwon*, de oud-javaansche *anggâra-kasih*, wordt als een heilige dag uit den Hindoe-tijd; de Vrijdag-*kliwon* daarentegen als een groote dag uit den tijd der negen *wali*'s (*wali sângâ*), de eerste *Islâm*-predikers, geëerd [1]. 't Gebeurt echter ook veel, zooals bij de plechtigheid, die ik beschrijven wil, dat de bizondere redenen een anderen dag doen kiezen.

Reeds in 1889, toen ik als *kraton-* of hofarts nog vrijen toegang in den *kĕdaton*, de vorstelijke woning van Z. H. den Sultan, had, had ik Z. H. verzocht de jaarlijksche reiniging in de eerstvolgende maand *Soerâ* te mogen bijwonen en beschrijven, maar mijn vertrek, in December van dat jaar, naar Europa heeft dat plan toen verijdeld.

Ik wist echter, dat die reiniging met groote plechtigheid geschiedde en dat de vorst zelf en alle daarbij tegenwoordige en medewerkende prinsen en edelen met de *koeloeq*, de staatsie-muts, gedekt, en dus deftig gekleed waren, uit eerbied voor de heiligheid vooral van de drie hoogste *poesâkâ agĕng* of groote erfstukken, de lans: *kangdjĕng kjahi agĕng* PLĔRĔD, en de beide krissen: *k. kj. agĕng* KOPEQ en de *k. kj. agĕng* BĔTOQ [2].

Nu was ik onlangs, dat is op den 9 Maart van dit jaar, begonnen met het volgen en bestudeeren van 't smeden van zulke wapens, en wel door den *ĕmpoe* of wapensmid van 't huis *Pakoe Alam*, KARJÂ DI KRÂMÂ, aan wien ik namens den Oostenrijkschen Regeeringsraad FR. HEGER de vervaardiging van vijf krissen had opgedragen, elk dezer 5 wapens versierd met één van de vijf oer-javaansche *pamor's*. Men moet zulk een gelegenheid waarnemen, als men zoo iets zien wil, want die *ĕmpoe*'s zijn arm, omdat hun werk niet als kunst maar als handwerk betaald wordt en zij dus nooit uit eigen beweging, maar alleen op bestelling arbeiden. Bovendien duurt het smeden van zulk een wapen met *pamor*-figuren geruimen tijd, minstens eenige weken (Vrijdags wordt niet gewerkt), en wie geen tijd heeft om dien arbeid geregeld te volgen, leert dien niet grondig kennen.

Nu heb ik op mijn ouden dag echter tijd genoeg voor onderzoek, en daarom besloot ik tot een studie, die mij ongeveer een half jaar zal bezighouden, indien ik die behoorlijk ten einde zal brengen.

Maar Zondag, den 3den dezer maand (April), kon 't werk weder geen voortgang hebben, omdat die dag gekozen was geworden voor de jaarlijksche reiniging der *poesâkâ*'s van 't huis PAKOE ALAM, en daarbij was de *ĕmpoe* de man; de deskundige, de onmisbare medewerker.

Ook die reiniging had eigenlijk op Dinsdag-*kliwon*, den 29sten Maart, moeten geschieden; maar toen kon 't wel reeds aangewezen, maar nog niet als zoodanig bevestigde nieuwe hoofd van 't kleine vorstenhuis nog niet te *Jogjâkartâ* terug zijn. *Raden mas* SOERÂ ARDJÂ, de nog geen 23 jaren tellende aanstaande *pangéran adipati*, de opvolger van zijn in 1902

[1] De *anggâra kasih* of gunstige of geliefde Dinsdag, wordt ook *anggârâ moelja* genoemd, d. i. de heerlijke of luisterrijke *anggâra*. De dubbele namen der dagen wijzen op 't samentreffen van denzelfden dag der zeven-daagsche week (*woekoe*) met denzelfden dag der vijfdaagsche *pasar-* of marktweek (*pasaran*, hgj., *pĕkĕnan*), dus eenmaal om de 35 dagen. *Anggâra* is ook de Sanskrit-naam van de planeet Mars.

[2] Zie over deze drie hoofd-*poesâkâ*'s mijn door 't Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië in 1895 uitgegeven werk: „De *Garĕbĕg*'s te Jogjakarta". bl. 58—60.
De *q* vertegenwoordigt de stomme *k* aan 't einde van een lettergreep of de Arabische *hamza*.

overleden vader, *pangéran adipati* PAKOE ALAM VI, zou eerst de Hoogere Burgerschool te *Sĕmarang* verlaten en niet voor Zaterdag, 2 April hier zijn, en dus werd de plechtigheid tot den onmiddellijk daarop volgenden Zondag uitgesteld, opdat de eerste belanghebbende, 't nieuwe hoofd van de dynastie, daaraan zou kunnen deelnemen.

Daarom werd *'t njirami* dit jaar niet op Dinsdag-*kliwon*, maar op Zondag-*kliwon* van de maand *Soerâ* bepaald, en werd het mij vergund daarvan op dien dag getuige te zijn.

Er zijn echter veel meer erf-wapens dan op dien éénen morgen behandeld kunnen worden en daarom worden alleen de hoogste of meest gewijde op dien dag, de vele minder hoog gehouden op den eerstvolgenden en de later volgende Donderdagen gereinigd, elken keer een deel en dan zonder deftig ceremonieel, en dat gebeurt dan alleen door den *èmpoe* en enkele helpers.

Om 8 uur werd ik door *pangéran* NÂTÂ DI RÂDJÂ in de *séwa tâmâ*, de voorhal van den *dalĕm*, de vorstelijke woning, ontvangen. Als alle andere *prijahi*'s was de prins in deftigen Javaanschen dos gekleed, maar niet met den *koeloeq*, doch met den hoofddoek (*ikĕt*, hgj.: *dĕstar*) gedekt en droeg hij den *kĕris* (*doewœng*, hoftaal: *wangkingan*) rechts achter in den gordel (*sabœq*, *pĕningset*).

De hoogsten volgens geboorte of ambtelijken rang, zaten in *silâ*-houding op den met matten (*klâsâ*, hgj. *gĕlaran*) belegden verhoogden binnenvloer der *pĕndâpâ*; de minder hooge edellieden op den lageren vloer van de omloopende *èmpèr*; de *pĕngoeloe* met zijn ondergeschikte geestelijken en de overige, niet adellijke, volgelingen op de bloote aarde onder de *tratag* of 't afdak.

Mij werd eerst een stoel in een der kamers van den westelijken zijvleugel aangewezen, en van dáár zag ik allen naar achteren gaan, de hoogere gasten met den prins binnen door 't hoofdgebouw; de minderen buiten om, en weldra werd ook ik uitgenoodigd hen naar binnen te volgen.

Natuurlijk was ik, niet om den hoogen rang van den gastheer, dien ik als oudere vriend en oud-huisarts gewoonlijk in 't wit bezocht, maar om de hooge waarde der *poesâkâ*'s, in gekleede zwarte jas gekomen. Ik wist dat ik daardoor den prins en zijn gasten aangenaam zou zijn en een blijk van takt zou geven. In den *kĕdaton* van den Sultan zou ik bij 't reinigen der *poesâkâ*'s in zwarten rok hebben moeten verschijnen, ook toen ik dáár nog als hofarts in gewone kleeding binnenkwam. Men bezoekt Z. H. nooit anders dan in een rok, in uniform (groot tenue) of in ambtelijk kostuum [1]). De hoogste erfstukken worden trouwens, zoowel in den kraton als in den *dalĕm* van andere vorsten en grooten, hooger gesteld dan de eigenaren zelf [2]).

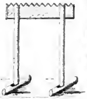
Voor mij was een stoel met een klein tafeltje gereed gezet onder de *tratag*, die de achtergalerij van 't zuidelijke hoofdgebouw, de *mâdjâ pĕnganti*, met de *prâbâjĕqsa*, de voorhal van de *kapoetrèn* of de vrouwenwoning, 't noordelijke binnenhof of, juister nog, met de *séwâ rĕnggâ*, de overdekte vierkante open ruimte vóór die *prâbâjĕqsâ*, verbindt. De steenen vloer van deze *séwâ rĕnggâ* was met matten belegd en daarop stond aan de westzijde een klein laag tafeltje, dat met een stuk *lawon* of wit katoen overdekt was.

---

[1]) Bij H. M. onze Koningin ter partikuliere audientie toegelaten, werd mij voorgeschreven in gekleede jas te komen. Bij den Prins der Nederlanden evenzoo. En bij de Ministers en den Goeverneur-Generaal wordt men zoo ook toegelaten. De etikette aan de javaansche hoven duldt dat echter niet.

[2]) Zie: „de *Garĕbĕg*'s te Jogjâkartâ", bl. 50, 53 en 58.

Vlak vóór mij stonden op den vloer van de *tratag* twee volledige stellen offergaven (*sadjèn*, hgj. *sahosan* en *ladosan*) gereed, 't eene voor den hoogstwaardigen *kĕris* (*doewoeng*, hofj. *wangkingan*), 't andere voor de eerste lans (*toembaq*, *wahos* of *pĕnoeroeng*).



Al 't andere benoodigde stond buiten de *sèwâ rĕnggâ* en de *tratag*'s, bezuiden 't westelijke gedeelte van de *tratag prâbajĕqsâ*. 't Waren enkele gepaarde houten rakken (*plântjâ*) van den hiernevens geschetsten vorm, en kleine vierkante tafeltjes, gelijk aan 't reeds genoemde, maar hooger, benevens een grootere en stevigere bamboe-bank of *ambèn*, en te midden van al deze met wit katoen (*lawon*) overdekte voorwerpen, bestemd om de *poesâkâ*'s gedurende de bewerking op te nemen, stond de „gouden" *pajoeng*, de vorstelijke *songsong kĕntjânâ*, geopend op zijn geelkoperen drievoet (*plântjâ*).

Op den grond stonden nog eenige nieuwe *pĕngaron*'s en *djĕmbangan*'s of aarden vaten, enkele met water gevuld, andere ledig, en twee of drie metalen *pĕdoepan*'s of wierook-komforen, wier houtskolenvuur (*gĕni arĕng*) door middel van eenvoudige waaiers van gevlochten bamboe-reepen (*tĕpas*) in gloed gehouden en met wierook-hars (*mĕnjan*, hgj. *sĕlâ*) bestrooid werd [1]).

Ook dat reukoffer gold de *poesâkâ*'s of juister, de goede geesten die hen bezielden, de *dĕmit*'s en de *dèwâ*'s of de door dezen met de bewaking er van belaste *ḍanjang*'s of schutsgeesten. En de *sĕmbah*, de eerbiedige groet der opgeheven plat-samengevouwen handen, waarmede allen de *poesâkâ*'s naderden, was ditmaal alleen aan h e n gewijd en niet aan den persoon van den eigenaar, den jeugdigen vorstentelg, of van zijn prinselijken oom en voogd.

De open ruimte, die al deze voorwerpen bevatte, was in 't westen begrensd door een steenen gebouwtje, de *bandjar-wangoenan*, op den vloer van welks voorgalerijtje (de *èmpèr*) een derde *sadjèn* aangerecht was, ten behoeve van de beide oude *gong*'s en nog twee andere bronzen klankbekkens, die niet meer, tenzij bij uitzondering, om den klank te onderhouden, als *gamĕlan*-instrumenten bespeeld worden.

Op en bij de tafeltjes werden half doorgesneden lemmetjes (*djĕrœq pĕtjĕl*, *Citrus limonellus* HASSKARL), aan bamboepennen gestoken, en paardeharenborstels en penseelen (*sikat*) met bamboe of van touw gevlochten handvatten, een paar scheppers (*siwoer*), gesteelde *baṭoq*'s of *krambil-* (*kĕlâpâ-*) of kokosdoppen en één of meer platte bakken (*nampan*) vol *kawœl* of bamboeschraapsel gereed gehouden en op de tafeltjes stonden ook nog eenige witte kommetjes met enkele stukken rattekruit (*warangan*).

Al dat vaatwerk moet nieuw zijn en mag wel nog voor hetzelfde doel voor andere *poesâkâ*'e, maar dan ook voor niets anders meer gebruikt worden, maar wordt daarna vernield.

De *sadjèn*'e bestonden uit verschillende gerechten en vruchten, alle, behalve de kegelvormige *toempĕng*'s rijst en de aarden *kĕnḍi*'s of kruiken met water, met stukken *pisang*-blad (*goḍong gĕḍang*, hgj: *ḍahon* of *oedjœngan pisang*) bedekt. Bij elk etel brandde een kleine *dijan* of *dilah*, een oliepit (*soemboe*) van *kapoeq* of boomwol, in een klein aarden schaaltje (*tjĕlœpaq grabah*). De vele lekkornijen, die, nadat de geesten de *sari* er van

[1]) *Sĕlâ* (iets anders dan *sèlâ*) is ook 't hoogjav. woord voor s t e e n en voor klontjes suiker, die evenals de hars op steen gelijkt.

genoten zullen hebben, door den *ĕmpoe* of wapensmid en anderen naar huis medegenomen worden, zal ik later noemen.

Vóór de *bandjar wangoenan* zat de *pĕngoeloe* op 't zand met zijn *kĕtib*'s en *modin*'s en andere dienende geestelijken, die de vertrekken, waar de *poesâkâ*'s bewaard werden, moesten stoffen of aanvegen (*njapoe*). Tusschen de *plântjâ*'s en tafeltjes waren de *prijahi*'s (edelen en ambtenaren) en *abdi*'s *dalĕm* (onderdanen) op den grond gezeten, en onder hen de *ĕmpoe* of wapensmid, Karjâ di Krâmâ, die als eerste *abdi dalĕm* of *mantri* evenals de andere *abdi*'s de gele *samir* [1]) om den hals droeg en den *kĕris* in den gordel.

Raden mas Soerâ Ardjâ en *pangéran* Nâtâ di Râdjâ waren naar binnen gegaan om de hoogstwaardige wapens uit hun bergplaatsen, in de binnenruimte van de *prâbâjĕqsâ*, naar buiten te brengen en de kĕrissen op het tafeltje in de *sĕwâ ranggâ*, de lansen op de naastbij staande *plântjâ* neder te leggen. Die kĕrissen worden in een eigen kist (*pĕsaréhan*, dus rustplaats) bewaard, achter de *pĕsaréhan agĕng*, 't alleen voor de huisgeesten, Bahoe Réqsâ, bestemde praalbed. Die lansen in hun houten kisten (*glodog*), aan de oostzijde van dat pronkbed. De andere lansen staan in houten *plântjâ*'s of standaards.

Pangéran Nâtâ di Râdjâ droeg die lansen over den rechter schouder in de rechter hand, de punt naar voren, met de houten scheede bedekt en 't geheele wapen met zijn zeer oud *tjindé*-zijden overtrek (*singĕp*) omkleed. De kĕrissen lagen ook nog in hun scheeden van hout (*saroengan* of ook *wrongkâ*) en metaal (*pĕndoq*), hgj. (*kandĕlan*) en in hun *tjindé* overtrekken gehuld.

De oom en de neef spraken onderling de beleefde taal, 't *krâmâ*; de eerste als oudere tegen den jongere maar voor hoogeren rang bestemde, de neef tegen den andere als oom en oudere. Later, als hij tot vorst verheven zal zijn, dan voegt het zijn oom de hoftaal, 't *krâmâ inggil* tot hem te spreken.

De hoogste *poesâkâ*'s van 't huis Pakoe Alam zijn volgens hun rang de lansen (*toembaq*, *wahos* of *pĕnoerœng*):

kangdjĕng kjahi agĕng Boejoet en
" " " Pakoe Baroe; en de kĕrissen (hgj. *doewœng* of *wangkingan*):
" " " Boentit,
" " " Sekambang,
" " " Baoas Pati, en
" " " Maritjâ, en daarna volgen nog de broederwapens (*pĕndĕréq*):
" " Grinosing, een *patrĕm* of kleinere vrouwenkĕris, en de
" " Danoe Wârâ.

Natuurlijk werden ook de bovengenoemde *pĕnoeroeng*'s door *pĕndĕréq*'s gevolgd (*di dĕréq*).

De eerste lans kwam 't meest nabij de *sĕwâ rânggâ*, dus 't meest oostelijk te liggen; de andere westelijk daarvan naar volgorde van rang.

Ook de kĕrissen worden aldus gerangschikt.

De klankbekkens zijn twee groote *gong*'s:

de *kjahi* Gambir en de *kjahi* Anom; één *kĕnong*, de *kjahi* Mangoe, en één *bĕndé*, de *kjahi* Djimat. Zij werden in hun oude rood laken overtrekken (*singĕb*) naar buiten gedragen, maar op de *ambĕn* daarvan ontdaan en de *singĕb*'s in de nabijheid te luchten gehangen,

[1]) Zie over dit onderscheidingsteeken mijn plaatwerk: „In den kĕdaton te Jogjâkartâ" (Leiden, E. J. Brill, 1888. bl. 13 en 14 van den tekst.

even als de *singĕb tjindé* der lansen en kĕrissen. Daarvoor waren lijnen (*tali*, hgj. *tangsoel*) tusschen enkele vruchtboomen gespannen, waarover zij in 't zonlicht hingen even als de wapens op hun rakken en tafeltjes door 't volle zonlicht beschenen werden.

Eerst werden de hoogstwaardige wapens door *raden mas* Soerardjå zelf en zijn oom onder de gouden *pajoeng* van hun omkleedsels bevrijd, terwijl anderen de *pĕndèrèq*'s en de bekkens ontkleedden.

Toen begaven de neef en de oom zich naar de *gong*'s en bestreken zij eerst de *pĕntjoe*'s, de blanke ronde verhevenheden op 't midden van de even blanke bronzen buitenvlakten, en daarna ook deze, met Tamarinde-water (*banjoe* of *tojå asĕm*). Groote paardeharen *sikat*'s dienden daarbij als kwast of penseel. De verdere behandeling, 't afspoelen met water en 't afdrogen door middel van *kawœl*, werd toen aan anderen overgelaten. Voor 't afspoelen werd een groote *siwoer* of schepper gebruikt.

Intusschen waren de beide hoofdpersonen naar de lansen gegaan om die van hun houten scheeden te ontdoen en met citroensap te bestrijken. Dit dient, volgens den Javaan, om 't oude *warangan* te verwijderen. Juister, om 't oude uiterst dunne laagje arsenik-ijzer door oplossing min of meer weg te nemen.

De beide prinsen namen daartoe één der aan een bamboestaafje (*tjĕkĕlan* of *tjĕpĕngan*) gestoken halve *djĕrœq*'s, die zij soms ook los tusschen de vingers der rechterhand drukten, en wreven dan met het uitgedrukte sap de klingen aan beide zijden geruimen tijd en herhaaldelijk af, totdat ze nagenoeg blank werden.

Daarna werden de klingen met water afgespoeld, met *kawœl* afgedroogd en in de zonnehitte gelegd en telkens omgekeerd, om beide zijden gelijkelijk aan de inwerking der zonnestralen bloot te stellen.

Na de lansen kwamen de kĕrissen aan de beurt. De beide prinsen ontdeden die, den één na den andere, van de scheeden, die door helpers overgenomen werden. De houten gevesten of *oekiran*'s waren met een groen lakensch zakje omkleed, dat gedurende de geheele bewerking behouden bleef. De *ĕmpoe* Karjå di Kråmå was met enkele anderen den hoofdpersonen behulpzaam.

Pangéran Nåtå di Rådjå bracht de kostbare wapens achtereenvolgens naar buiten, naar 't hoogere tafeltje naast bij de *séwå rĕnggå*. Hij droeg ze in de rechterhand, den vóorkant (*landĕp ngarĕpan* of *ngadjĕngan*) naar voren gekeerd en de punt, *poetjœq*, naar boven. Ze werden op 't tafeltje gelegd met de punt naar buiten gericht, dus naar 't westen. Daar worden ze dan met *djĕrœq*-sap afgewreven, en in de zon gelegd (*di pépé*), even als de lansen, na afgespoeld en met *kawœl* afgedroogd te zijn.

Ongeveer kwart over 9 was dat afgeloopen en konden de wapens de hoofdbewerking ondergaan, 't *marangi*. Daartoe waren de witte kommetjes met een melkachtig wit mengsel van *warangan* (rattenkruit) en citroensap, juister 't sap van lemmetjes, *djĕrœq pĕtjĕl* (*Citrus limonellus*), gevuld en lagen de zwart-paardeharen *sikat*'s met eenvoudige bamboe of touwen handvatten (*tjĕkĕlan* of *tjĕpĕngan*) gereed. Natuurlijk pasten de beide hoogste prinsen de bewerking weder 't eerst op de voornaamste wapens toe, daarin door anderen, vooral ook door den vakman, den *ĕmpoe*, bijgestaan en door de overige *prijahi*'s, die de minder hooge *poesåkå*'s behandelden, gevolgd. De afdruipende vloeistof werd door andere Javanen in aarden kommen (*pĕngaron*) opgevangen, om later bij eigen wapens gebruikt te worden, die daardoor als een afstraling van de heiligheid der hooge *poesåkå*'s zouden overnemen.

Ook dat *marangi* (passivum: *di warangi*) werd geruimen tijd volgehouden en, na

afspoeling van de wapens, minstens driemalen herhaald. Soms doet men dat nog wel meer, als de wapens erg vuil heeten.

Toen werden ze nog eens ruim en zorgvuldig afgewasschen en daarna afgedroogd, niet door ze met het zachte en hygroskopische bamboeschraapsel (*kawœl*) af te vegen of droog te wrijven, maar door ze daarmede te omsluiten en te bedrukken. En toen dit afgeloopen was, werden ze nog eens met fijnere paardeharen penseelen afgestoft, om alle achtergebleven *kawœl*-deeltjes te verwijderen, en weder te drogen gelegd, maar nu niet meer in de zon, doch in de schaduw, om ze winddroog te doen worden (*di isis*) zonder ze te verhitten. De *plântjâ*'s en tafeltjes werden daartoe onder de *tratag* teruggedragen.

Eerst toen ook dit geschied was, konden ze aan de laatste bewerking onderworpen worden, 't oliën of *lĕngani* (hgj.: *lisahi*), minder evenwel om 't staal voor roest te beveiligen, daar dit doel veel beter bereikt wordt door 't *marangi*, dat het metaal met een zeer dun beschermend laagje arsenikijzer bedekt [1]).

Men gebruikt voor dat oliën een mengsel van twee vluchtige oliën, de *lĕngâ* of *lisah tjĕndânâ* (sandelhout-olie) en de *lĕngâ gândâpoerâ*, met een weinig kokosolie, *lĕngâ krambil* of *lisah klĕntiq*.

Dat arsenikijzer geeft aan 't staal den fraaien dof-donkeren glans, waarop 't blanke *pamor* zoo goed uitkomt en bij oude wapens des te duidelijker wordt, omdat, volgens de bewering der Javanen, de oppervlakte van 't staal langzaam afneemt en die van 't *pamor* niet. Nu is 't waar dat dit *pamor* zich bij zeer oude wapens een weinig boven 't staal schijnt te verheffen, wat verklaard zou kunnen worden door de grootere hardheid van 't meteoorijzer, waardoor dit niet gelijkelijk met het staal zou slijten; maar dan moet men tevens aannemen dat 't citroenzuur bij de jaarlijksche reiniging 't staal meer aantast dan 't *pamor;* want bij *poesâkâ*'s, die maar eenmaal in 't jaar uit de scheede genomen worden, kan aan andere slijting niet gedacht worden, een slijting waardoor trouwens 't donkere arsenik-ijzer 't eerst verdwijnen en de *pamor*-teekening dus minder zichtbaar worden zou dan de ervaring leert.

Wat de oorzaak is dat wèl 't staal, maar niet 't *pamor* onder de arsenik-behandeling een donkeren tint aanneemt, weet ik niet. Misschien de koolstof van 't staal? Maar er zijn wapens met *pamor* uit den tijd toen de Javanen zeker nog geen staal (*wâdjâ*) gebruikten, maar gewoon ijzer (*wĕsi*). Ik heb eens een *kĕris* gekregen van den langoverleden hoofdregent-kratonkommandant, *raden toemĕnggoeng* MERTÂ NEGÂRÂ, een erfstuk van diens overgrootvader, den eersten Sultan. Dit wapen, een *Nâgâ Sĕloeman* met *pamor bĕras* (of *wos*) *woetah*, was (natuurlijk zonder de later vervaardigde houten scheede en de gouden *pĕndoq*) ergens in 't *Dijĕng*-gebergte opgegraven en dus vermoedelijk ettelijke eeuwen oud.

Of zou 't ijzer (*wĕsi*) meer koolstof opnemen uit 't houtskolenvuur dan 't hardere *pamor*? Dat zou door bevoegde scheikundigen onderzocht kunnen worden [2]).

Vóór 't oliën werden de winddroge kĕrissen eerst nog in de scheeden gestoken, om ze aan de temperatuur van de scheedeholten te gewennen. Die scheeden waren toen reeds door helpers schoon gemaakt, uitwendig, door ze met witkatoenen doeken af te vegen, inwendig door ze met een paardeharen wisser uit te wissen.

---

[1]) Zie boven.
[2]) Meteoorijzer is zeer zuiver en bevat hoogstens een zeer geringe hoeveelheid nikkel of mangaan.

't Oliën der voornaamste kĕrissen was weder de taak van de beide eerste prinsen. 't Geschiedde met een fijn paardeharen penseel. Daarna werden ze eerst met *kawœl* en vervolgens met katoenwatten (*kapas*) afgedroogd en wederom door middel van penseelen van de laatste katoenvezeltjes bevrijd.

Raden mas Soerardjâ bevestigde ze daarna, ditmaal voor goed, in de scheeden, en *pangéran* Nâtâ di Râdjâ omkleedde die weder met hun *tjindé* overtrekken.

De overige kĕrissen werden door anderen op dezelfde wijze geölied.

De *gong*'s, de *kĕnong* en de *bĕndé* waren al vroeger gereed gekomen en met hun rood laken hoezen omkleed geworden en naar hun bewaarplaatsen binnen in de *prâbâjĕqsâ* achter 't praalbed teruggebracht, om dáar weder een jaar lang met rust gelaten te worden.

Dit moest nu ook met de wapens gebeuren.

Terwijl om kwart vóor elf de mindere Javanen de *pĕngaron*'s met 't kostbare badvocht begonnen weg te dragen en de rakken en tafeltjes, die niet meer gebruikt werden, naar buiten te brengen, had *pangéran* Nâtâ di Râdjâ den *kjahi agĕng* Boejoet, de punt door de houten scheede gedekt en 't geheel weder met zijn *tjindé*-omhulsel omkleed, opgenomen en droeg hij dat wapen over den rechter schouder, de punt naar voren, naar binnen, door *raden mas* Soerardjâ begeleid. Dáar werd de heilige lans aan de Oostzijde van 't praalbed in haar standaard (*glodog*) geplaatst.

De tweede lans, de *kjahi* Pakoe Banoe, werd toen op dezelfde wijze weggebracht maar door den prins alleen, onvergezeld.

't Was over 11 uur toen ook de kĕrissen geolied waren en door oom en neef weder naar binnen werden gebracht.

Toen werd ook de gouden *pajoeng* uit den standaard genomen en toegevouwen en weggeborgen, en werden de laatste *plântjâ*'s en tafeltjes weggehaald.

Juist had één der mindere Javanen de bijna uitgebrande lampjes, die bij de *sadjĕn*'s stonden, nog eens van olie voorzien. Dat ging later mee naar huis, met al de offergaven wier *sari* (geur, essence) door de *dĕmit*'s en de *déwâ*'s genoten waren, de *dilah*'s brandend en de *pĕdoepan*'s rookend, misschien wel nadat die eerst nog met versche *mĕnjan* bedeeld waren.

En toen was ook voor mij de tijd gekomen om mijn beide gastheeren voor hun vriendelijke ontvangst en voor de vele welwillend gegeven inlichtingen te denken en in mijn warm zwart pak onder de liefelijke koestering der middagzon (28° C. in de schaduw) naar mijn 6 minuten gaans verwijderde woning terug te wandelen.

Jogjâkartâ, 5 April, 1904.

DE *sadjĕn* VOOR DE LANSSEN.

1. *Toempĕng pitoe*, *gĕtjoq mripat mahèsâ*, dat is: zeven *toempĕng*'s rijst met toebehooren, en daarbij 't oog van een buffel of *kĕbo* (hgj.: *mahèsâ*) [1].

2. *Tjĕngkaræq gimbal*, *satoenggal wadah*, d. i. één portie of schotel rijstgebak met jav. suiker, in ronde koekjes.

[1] Er waren slechts vier *toempĕng*'s bij iedere *sadjĕn* behalve de twee afzonderlijk genoemde. Een *toempĕng* is een kegelvormige klomp rijst, zooals die uit de, van bamboereepen gevlochten *koekoesan* komt, waarin zij boven een koperen *dandang* met kokend water gaar gestoomd is.

3. *Gapoelâ*, *satoenggal wadah*, d. i. een portie rijstpap.

4. *Kĕmbang pari*, *satoenggal wadah*, d. i. kleefrijst met kokosnoot en jav. suiker.

5. *Pisang ajoe saq abĕnipĕn*, *sat. wadah*, d. i. *gĕdang râdjâ* (konings-*pisang*) met toebehooren.

6. *Toembasan pĕkĕn*, *sat. wadah*, verschillende zaken, zie beneden.

7. *Djĕnang abrit*, *s. w.*, roode rijstpap met jav. suiker, d. i. suiker uit den bloemstengel van den kokospalm.

8. *Djĕnang pĕṭaq*, *s. w.*, witte rijstpap als 7.

9. „ *baro-baro*, *s. w.*, *djĕnang* met *santĕn* [1]).

10. *Sĕkœl golong*, *s. w.*, bolvormige rijstklompen in bladeren.

11. „ *woedœq*, *s. w.*, rijst met geraspte kokosnoot met zout, bladeren en specerijen.

12. „ *gĕboeli*, *s. w.*, rijst met eieren en specerijen gebraden.

13. *Toempĕng robjong*, *s. w.*, een met buffelleverreepen en toebehooren versierde rijstkegel.

14. „ *panggang s. w.*, een onversierde rijstkegel met gepoft vleesch.

15. *Roedjaq dĕgan*, *s. w.*, 't vleesch van halfrijpe kokosnoten met jav. suiker.

16. *Dilah inggal*, *satoenggal widji*, een nieuw bakje met olie en een brandende *soemboe*, zie boven.

17. *Lantingan*, *mawi lambaran*, *sat. widji*, een nieuwe aarden waterkruik met onderstel.

18. *Gĕlaran bongkâ s. widji*, een ruwe van *pandan*-bladeren gevlochten mat.

19. *Ajam djalĕr*, *satoenggal widji*, een (levende) haan.

DE *sadjĕn* VOOR DEN *kĕris*.

1. *Tjĕngkaræq gimbal*, *s. wadah*.
2. *Gapoelâ*, „ „
3. *Kĕmbang pari*, „ „
4. *Pisang ajoe*, *saq abĕnipĕn*, *sat. wadah*.
5. *Djĕnang abrit*, „ „
6. „ *pĕṭaq*, „ „
7. „ *baro-baro*, „ „
8. *Sĕkœl golong*, „ „
9. „ *woedœq*, „ „
10. „ *gĕboeli*, „ „
11. *Toempĕng robjong*, „ „
12. „ *panggang*, „ „
13. *Dilah inggal*, „ *widji*.
14. *Lantingan*, *mawi lambaran*, „ „
15. *Gĕlaran bongkâ*, „ „
16. *Toempĕng pitoe*, *gĕtjoq mripat mahĕsâ*.
17. *Ajam djalĕr*, *satoenggal widji*.

---

[1]) *Santĕn* is een melkwitte emulsie van 't zachte vleesch en 't water van halfrijpe kokosnoten (*dĕgan*).

DE *sadjèn* VOOR DE *gong's*.

1\. *Toempèng pitoe gĕtjoq mĕntah ajam tjĕmĕng moeloet kalijan rahipĕn*, als boven, maar met rauw vleesch en bloed van een zuiver zwarte kip.

2.	*Tjĕngkaræq gimbal*,	*satoenggal*	*waḍah.*
3.	*Gapoelâ*,	„	„
4.	*Kĕmbang pari*,	„	„
5.	*Pisang ajoe saq abĕnipĕn*,	„	„
6.	*Toembasan pĕkĕn*,	„	„
7.	*Djĕnang abrit*,	„	„
8.	„ *pĕṭaq*,	„	„
9.	„ *baro-baro*,	„	„
10.	„ *dodol*,	„	„
11.	*Sĕkæt golong, saq abĕnipĕn*,	„	„
12.	„ *woeḍæq*,	„	„
13.	„ *gĕboeli*,	„	„
14.	*Toempèng robjong*	„	„
15.	„ *panggang*	„	„

16\. *Poenar kĕtan, sat. waḍah*, kleefrijst met *koenir* (kurkuma) toebereid.
17\. *Dilah inggal, satoenggal widji.*
18\. *Lantingan, mawi lambaran, sat. widji.*
19\. *Gĕlaran bongkâ, sat. widji.*
20\. *Lawé, sat. widji*, d. i. een streng ongeweven garen.
21\. *Goelâ kĕlâpâ, sat. widji.*
22\. *Ajam djalĕr satoenggal widji, sat. widji.*

Toembasan pĕkĕn, laag jav. *toekon pasar* is een kleine verzameling van onveranderlijke zaken, die men op de markt (*pĕkĕn, pasar*) voor een vaste waarde van ongeveer 17 centen, vroeger 22½ duit, koopt. Daartoe behooren *gĕḍang* of *pisang râdjâ* en *gĕḍang poeloet*, *kĕtèlâ*- en andere wortels (*kĕtèlâ pĕnḍĕm*), verschillend gekleurde *djĕnang*-, *sĕrabi*-, en andere *kĕtan* (kleefrijst-) en rijstspijzen, inlandsche geneesmiddelen (*tâmbâ*), enkele bloemen (*kĕmbang*, hgj. *sĕkar*), *borèh*, een door kurkuma geel gekleurd huidsmeersel en wierookhars, *mĕnjan*. Ik herinner mij een half europeesche, half inlandsche familie, die veel dochters maar geen fortuin had, en nu en dan op de *prapatan*'s, de viersprongen der wegen, *toekon pasar* deed neerleggen om de geesten te bewegen haar dochters aan mannen te helpen.

TIERKULT IN AFRIKA.

EINE ETHNOLOGISCH-KULTURHISTORISCHE UNTERSUCHUNG

VON

JOHANNES WEISSENBORN, Bremen.

(Mit Tafel IX & X).

I. KAPITEL.

Tatsachen des Tierkultes in Afrika.

VORBEMERKUNG.

Wenn in diesem Kapitel die Tatsachen des Tierkultes in Afrika im Zusammenhang besprochen werden sollen, so ist es zuvor unbedingt erforderlich, den Begriff Kult scharf zu umgrenzen. Wir fassen Kultus hier im weitesten Sinne als die Summe der Äusserungen und Handlungen des Menschen, die als Reaktionen auf wunderbare, ihm unerklärliche Erscheinungen in seiner Umwelt zu verstehen sind. Empfindungen, hervorgerufen durch Einwirkungen der den Menschen umgebenden Natur (dem Naturmenschen gilt die ganze Natur für beseelt) und ausgelöst durch zufällige äussere Anstösse, verdichten sich zu Gedankenreihen, die in Gefühlsäusserungen übergehen und in Handlungen ausfliessen, ohne dass man feste Grenzen zwischen den Einzelerscheinungen ziehen oder angeben könnte, wo in dieser Entwickelungsreihe das religiöse Moment einsetzt. Dass dieses aber schon sehr früh einsetzt, das lehrt der geistige Kulturschatz auch des niedrigsten Volkes [1]), vorausgesetzt, dass wir den Begriff Religion im umfassendsten Sinne anwenden, eine Forderung, deren Notwendigkeit in diesem Zusammenhange von vornherein einleuchten muss, wenngleich wir uns nicht ohne Weiteres der Ansicht von Mayers anschliessen möchten, der, unseres Erachtens mit Recht, den Kern aller Religion, das religiöse Urgefühl in der Erkenntnis der lebendigen Mächte der Umwelt, im Glauben an eine lebendig tätige Welt sehen will, aber wohl zu weit geht, wenn er behauptet, dass die Menschheit von ihrer Geburtsstunde an, die v. Mayer als das erste Aufblitzen des Ich-Bewusstseins definiert, die Natur sofort aus ihrem eigenen Innern begriff [2]). Jedenfalls gilt für uns der Satz, den Ratzel in seiner Völkerkunde formuliert: „Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker, sondern nur verschieden hohe Entwickelung religiöser Ideen", und den

[1]) Siebeck. 278. — Schurtz: Urgeschichte, 564. Derselbe, Speiseverbote, 18 und Katechism. der Völker-kunde, 27. — Gerland, 279 ff. — Orelli, 562.
[2]) v. Mayer, 51. 50; vgl. Dorner 60.

Schurtz hinsichtlich des Begriffes Religion erweitert, wenn er sagt: „Es giebt sehr viele Völker, bei denen von Religion in unserem Sinne nicht die Rede ist; aber es giebt keines, das nicht Anfänge der Religion in einer oder der anderen Form" (nämlich Kultus, Mythologie, Mystik) „besässe" [1]).

Im Folgenden soll die religiöse Gedankenwelt samt ihren Äusserungen bei den Völkern Afrikas behandelt werden, soweit sie in Beziehungen zur Tierwelt tritt und hierbei wieder unter den Begriff Kult fällt [2]), und zwar zunächst bei den afrikanischen Naturvölkern. Die Reihenfolge der behandelten Tiere schliesst sich an das System in Brehms Tierleben an, soweit eine Rubrizierung nach den Angaben der Berichte möglich war.

I.

Tierkult bei den afrikanischen Naturvölkern.

Säugetiere.

I. Ordnung: Affen (*Pitheci*).
1. Familie: Schmalnasen (*Catarrhini*).
Menschenaffen (*Anthropomorphi*).
1. Gattung: Gorillas (*Gorilla*).

In seinem Berichte über die deutsche Loango-Expedition erzählt Güssfeldt, dass er in Ntonda, einem kleinen am Lubomo (Nebenfluss des Kuilu) gelegenen Dorfe, einen jener für das Bakunya-Land besonders charakteristischen Tierschädelfetische, *Bunsi* genannt, gefunden habe, die auch an der Küste bekannt sind, dort jedoch weit seltener, so z. B. bei Massabe-Tschibona (nach Soyaux Tschibonne): „Sie bestehen aus Anhäufungen der Schädel solcher Tiere, die auf der Jagd erlegt worden sind und von dem Jäger zur Erhaltung seines Jagdglücks dem Fetisch gewissermassen als Opfer dargebracht werden" bez. nach Lenz dem Fetisch der Erde geweiht sind, von dem man alljährlich bei feierlichen Tänzen und Umzügen gute Ernten und erfolgreiche Jagden erbittet. Unter diesen Schädeln findet man sehr häufig Gorilla- (Mpungu-)Schädel; die Tierschädelfetische, die die Bakuhya mit den Bayaka und Bayombe teilen, können geradezu als Führer dienen zur Feststellung des Verbreitungsgebietes des Gorilla, das beinahe 6 Breitengrade umfasst. Lenz weist auch darauf hin, dass man in den sog. Gri-Gri-Häusern in Westafrika (Gebiet des Gabun und Ogowe) allenthalben Gorillaschädel als Fetische aufgehängt findet [3]). Dem Leipziger Museum für Völkerkunde sind im vergangenen Jahre zwei Gorillaschädel zugegangen, die von A. Diehl auf dem Grabe eines Mannes in Assam, im Gebiet des oberen Cross-River (Manyu) gefunden wurden; ca. 2 Stunden von Assam entfernt erhebt sich ein kegelförmiger

---

[1]) Ratzel, Völkerkunde I., 37. — Schurtz: Religion 131. Derselbe, Völkerkunde 113. — Hoernes, 84 ff. — Schinz, 181. — Henning im Globus LXXI, 125 ff.; vgl. Junod 377: l'homme est un être religieux.

[2]) Erscheinungen also, die in das Gebiet des Aberglaubens im engeren Sinne gehören, wie das Amulettwesen und vor allem die Speiseverbote u. a., sind im allgemeinen nur gestreift worden.

[3]) Güssfeldt in VE II, 212 und Loango-Expedition, 123, 200. — Soyaux I; 268. — Lenz, 193.

Berg, auf dem Massen von Gorillas vorkommen sollen [1]). Das ethnographische Reichsmuseum in Leiden besitzt einen Jägerfetisch mit Gorillaschädel von den Bakunda, Kamerun (Inv. N°. 1393/292) [2]).

2. Gattung: Schimpansen (*Simia*).

Die Bakwiri (Kamerun), denen die Schimpansen als von bösen Geistern besessene Tiere gelten, glauben dass die Seele eines der Ihren, der im Busche starb oder wegen Armut keine Ziege ins Grab bekam (vgl. S. 138 unter [6])), in einen Schimpansen fahren müsse [3]).

Hundsaffen (*Cynopithecini*).
8. Gattung: Meerkatzen (*Cercopithecus*).

In Bukoba (am Viktoria Nyansa) bestehen sog. *Kabila* (Vereinigungen von Leuten, die dieselben Beziehungen zu bestimmten Tieren haben, bez. sie verehren); eine dieser *Kabila* huldigt dem Glauben, dass sie durch die blosse Berührung mit einer Meerkatze schädlichen Einflüssen ausgesetzt sei [4]).

11. Gattung: Paviane (*Cynocephalus*).

Am ausgeprägtesten findet sich die Verehrung der Affen (nach den Autoren meist der Paviane) in Togo, und zwar vornehmlich in Kete-Kratschi (am Volta); sie gelten dort für heilig, weil sie den heiligen Hain bei Kratschi bewohnen. Die Eingeborenen stellen täglich Yams zur Mahlzeit für die Affen bereit, die deshalb mit ihren Verehrern auf sehr gutem Fusse stehen. Als einst ein nichtsahnender Händler einen dieser heiligen Affen getötet hatte (worauf Todesstrafe steht), sollen die Kratschi-Leute den Leichnam des Tieres wie den eines Menschen mit dem bei Menschen üblichen Schiessen begraben haben [5]). Symbol des Stammes und deshalb unverletzlich ist der Pavian bei den Bakatla („Affenvolk"), einem Betschuanenstamm, dessen Zauberer u. a. auch Paviansköpfe zu ihrer Arbeit brauchen [6]). Göttliche Ehren erweisen dem Pavian die Kunama und Barea (am Mittellauf des Atbara südlich von Kassala) [7]).

Nicht näher Bestimmbare.

Büttikofer erzählt aus Liberia, dass die Fetischdoktoren ihren Klienten, die sie von einem auf ihnen lastenden Zauber befreien sollen, u. a. allerlei Vorschriften über das Vermeiden gewisser Speisen, so auch des Affenfleisches, machen — Verbote, die allem Anschein nach erblich werden können [8]). Gewisse Affenarten, besonders solche, die sich in der Nähe eines Friedhofes aufhalten, gelten in Westafrika, speziell den Eweern, als von Geistern

[1]) Material im Museum für Völkerkunde in Leipzig.
[2]) Nach einer liebenswürdigen Mitteilung des Direktors Dr. Schmeltz.
[3]) Seidel, in B K III. 194 f.
[4]) Richter, in M Sch XII. 83 f.
[5]) Klose, 340 ff
[6]) Fritsch, 3 Jahre, 338. — Ratzel II, 43. — v. Hellwald, Naturgeschichte, 67, 83. — Bastian, Loangoküste I. 186.
[7]) v. Hellwald, Naturgeschichte 257; vgl. Platz 148.
[8]) Büttikofer II, 338 f.

oder Gottheiten bewohnt [1]. „In Killibium, einem Bonny (an der Nigermündung) gegenüber gelegenen Dorfe, wird eine langgeschwänzte Affenart als Fetisch verehrt", und wer an der Westküste Afrikas den seiner Familie heiligen Affen tötet, muss nach seinem Tode zur Strafe den Körper eines Affen annehmen [2]. In manchen Gegenden hält man die Affen für Menschen, die bei der Schöpfung verunglückt sind (in Akkra an der Goldküste) oder für Sünder, die zur Strafe verwandelt wurden (bei den Serrakolet am oberen Niger und Senegal, in der Landschaft zwischen den Quellen des Rio Grande und des Gambia und auf Madagaskar); man hütet sich sie zu töten aus Furcht vor der Rache ihrer Verwandten [3]. Die Matebele (am Sambesi und Limpopo) verehren nächst dem Nilpferd (vgl. S. 109 unter [8]) eine kleinere Affenart [4]. Von den Baschilange und Manyema werden Affen nicht getötet, wie Pogge meint, aus der unbestimmten Annahme, dass vielleicht die Seele eines Verwandten in dem Tiere sich aufhalten könne [5].

Erwähnt seien hier die Steinidole aus dem Hinterland von Scherboro zwischen dem Boom- und Kittam-River, die Rütimeyer beschrieben hat; es finden sich unter ihnen Tierfiguren, die Affen darstellen. Ob die Veranlassung zu ihrer Nachbildung im Ahnenkult zu suchen ist, ist nicht sicher [6]. (Vgl. S. 103).

II. Ordnung: Halbaffen (*Prosimii*).
I. Familie: Lemuren (*Lemuridae*).
1. Gattung: Indris (*Lichanotus*).

Die Betanimena (an der Ostküste Madagaskars) sehen in dem Babakoto (Keller: Babakota) (*L. brevicaudatus*) eine Verkörperung der Geister ihrer Vorfahren (*Fady*) und scheuen sich deshalb das Tier zu töten [7].

9. Gattung: Ohrenmakis (*Otoclinus*).

Nach Schweinfurth fürchten die Bongo (am oberen Nil) böse Waldgeister (*Ronga*), die sie u. a. in der Gestalt des Riesengalago (*Otoclinus crassicaudatus*), eines Halbaffen, anbeten [8].

3. Familie: Fingertiere (*Leptodactyla*).
Einzige Gattung: Fingertiere (*Chiromys*).

Dieselbe Stellung wie der Babakoto nimmt bei den Betanimena der harmlose und furchtsame, eichhornartige *Aye-Aye* (*Chiromys madagascariensis*) ein, dessen Vernichtung ebenfalls verboten ist [9].

---

1) Wilson 161. — Müller, Fetu, 97. — Zündel in Z G E XII, 434; vgl. Tylor, Anfänge II, 7.
2) Bastian, Bilder 145. 160 f.
3) Mollien, 237. — Monrad, 156. — Waitz II, 177 f. — Madagaskar gehört in ethnographischer Hinsicht nicht zum afrikanischen Kontinent, wird aber vergleichsweise des öfteren hier mit gestreift.
4) Holub in Z. E. XXV, 197.
5) Wissmann, Quer durch Afrika 378; vgl. A E XIV, 207.
6) A E XIV. 197, 207.
7) Sibree, 302. — Keller, Inseln, 68. — Brehm, I. 276.
8) Hartmann, 211. — Paulitschke, Sudanländer, 263.
9) Sibree, 302.

III. Ordnung: Flattertiere (*Chiroptera*).
2. Hauptabteilung: Glattnasen (*Gymnorhina*).
2. Gattung: Nachtschwirrer (*Vespertilio*).

Die eben erwähnten Ronga oder Bongo erscheinen bisweilen auch als Fledermäuse (Mäuseohr: *V. murinus*) [1], während auf Madagaskar die Geister von nicht begrabenen Toten in Fledermäusen umherschweifen oder gar sich in solche verwandeln müssen [2].

3. Hauptabteilung: Blattnasen (*Istiophora*).
3. Gattung: Vampire (*Phyllostoma*).

In Abessinien hält man die Vampire (*Ph. spectrum*) für Wahrsagerinnen, besonders solche, die etwas fettleibig sind und sich nächtlicherweile verwandeln, um sich mit ihrem schweren Körpergewicht auf Schlafende zu legen und ihnen das Blut auszusaugen [3].

IV. Ordnung: Raubtiere (*Carnivora*).
1. Familie: Katzen (*Felidae*).
1. Gattung: Eigentliche Katzen (*Felis*).

Die Hauskatze (*F. maniculata domestica*), ein Haustier afrikanischen Ursprungs [4], gilt als Schicksalstier an der Goldküste, d. h. wenn ein Neger ein wichtiges Unternehmen im Vertrauen auf eine Katze, die ihm zufällig in den Weg lief, glücklich vollendet hat, so erhebt er die Katze zu seinem Fetisch, seiner Gottheit, der er dann täglich opfert; auch meint man, dass die Seelen Verstorbener in Katzen fahren [5]. Bei den Waschambaa (Usambara) werden die Katzen heilig gehalten (nach der Vermutung des Berichterstatters als Vertilger der zahlreichen Ratten); diese Sitte soll aus dem Nachbargebiet Kwambugu stammen. Wenn in einer Waschambaa-Familie Krankheit ausbricht, die man auf den Tod einer Katze zurückführt, so wird folgender Gegenzauber in Szene gesetzt: „ein Schaf wird um den Kranken viermal im Kreise herumgeführt, dann geschlachtet; der Kopf des Tieres wird vergraben. Eine lebendige Katze wird eingefangen und derselben ein Stück vom Herzen des Schafes, bestrichen mit Honig und Fett, zu fressen gegeben. Nimmt die Katze das Fleisch nicht, so ist die Krankheit auf eine andere Ursache zurückzuführen. Schliesslich erhält die Katze ein dunkles Band um den Hals und wird wieder freigelassen" [6].

Die Schädel kleinerer Katzen gehören zum Behang der Votivbäume, die nach Emin Pascha in den Schuli- und Madidörfern (am oberen Nil) gepflegt werden. [7]

Ob es sich in den angeführten Fällen tatsächlich um die allerdings auch in Afrika weltverbreitete Hauskatze oder um eine ihrer wilden Schwestern handelt (in Frage würden kommen vielleicht *Felis catus*, *Catus ferus*, die Wildkatze, deren Vorkommen in Nordafrika aber höchst zweifelhaft ist, oder *Felis maniculata*, die Falbkatze, die man mit ziemlicher

[1] Hartmann, 211. — Paulitschke, a.a.O. — Schneider, 196.
[2] Sibree, 302 f.
[3] v. Hellwald, Naturgeschichte, 265; vgl. Pesch, 90: Vampire bei den Mandingo.
[4] Keller, Haustiere, 81 ff.
[5] Bosman, 444. — Müller, Fetu 97; vgl. Ratzel II, 43.
[6] Storch in M. Sch. IX, 313. 325, vgl. Johanssen in N. M. 1892, 143; 1896, 26; M. J., XI. 108.
[7] Ratzel II, 42.

Bestimmtheit als die Stammmutter unserer, zuerst von den Ägyptern gezähmten Hauskatze ansprechen darf), ist schwer zu entscheiden [1]).

Der Löwe (in Betracht kommen hier der Berberlöwe, *F. leo barbarus*, der Senegallöwe, *F. leo senegalensis*, ausgezeichnet vor dem vorigen durch eine lichte Mähne am Vorderteil, die an der Unterseite schwach ist oder ganz fehlt, und der Kaplöwe, *F. leo capensis*, der durch besondere Grösse auffällt, wie vermutlich auch sein abessinischer Vetter), der schon bei vielen alten Völkern das Symbol des Heldentums war, geniesst diesen Vorzug noch heute, besonders bei Naturvölkern. Am Kongo, von mehreren Sambesistämmen und von den Sulu werden die Löwen als Aufenthalt der Seelen verstorbener Fürsten verehrt [2]). Nach Livingstone glauben die Leute am Sambesi, dass sich ein Häuptling beliebig zeitweise in einen Löwen verwandeln könne, um als solcher irgend einen Feind zu erlegen [3]). Mit diesen Vorstellungen von der fürstlichen Natur des Löwen mag der Glaube zusammenhängen, der sich am Kongo und in Senegambien findet, dass nämlich der Löwe „keinen Menschen angreife, wenn er höflich gegrüsst werde, und dass er Frauen aus Galanterie schone," wiewohl sich in Verbindung gerade mit diesen Anschauungen keine ausgesprochen religiöse Verehrung vorfindet [4]). Bei den Sulu (Angoni) „ist es ein allgemeiner Wunsch und Ehrgeiz, im Körper eines Löwen sein zukünftiges Dasein verbringen zu können" [5]). Der Glaube, dass sich Menschen in Löwen verwandeln können, findet sich auch bei den Hottentotten und Herero [6]). Ob die Gepflogenheit der Kalahari-Bewohner, „einen alten Löwen, der dann gerade für Menschen gefährlich wird", ungestraft und widerstandslos in ihren Kraalen morden zu lassen aus Furcht vor etwaigem Unheil, mit dem Verwandlungsglauben der Hottentotten innerlich zusammenhängt, lässt sich nicht nachweisen [7]). Jedenfalls aber gilt der Löwe den Bakalahari als Stammessymbol, ebenso den Batau oder Bataung, einem östlichen Betschuanenstamm, dessen Name „Löwenvolk" bedeutet. Tötung eines Löwen zieht demzufolge eine Verunreinigung des Jägers nach sich [8]). Die Wayao (Verwandte der Sulu, östlich und südlich am Nyassa) nehmen an, dass böse Zauberer die Menschen nach ihrem Tode in Löwen verwandeln können [9]). In der Gegend um Tete (portugiesischer Ort am Sambesi) herrscht der Glaube, dass Menschen die Gestalt von Löwen anzunehmen und sich auch wieder zurückzuverwandeln vermögen [10]). Bei den Wambugwe (am Südende des Manyarasees in Deutsch Ostafrika) gelten die Löwen als Geister Verstorbener [11]); bei den Bari (im oberen Niltal und auf dem anliegenden Gebirgsland, etwa zwischen dem 4° und 6° N) sind sie nach dem Volksglauben Organe der Zauberer [12]). In Togo vergräbt man, wenn man dem Ewe-Fetisch Legba eine Tonfigur errichten will, unter derselben u. a.

[1]) Brehm I. 417, 424, 426. ff. — Hahn, 237 ff. — Grevé in Z J, VI, 67 f.
[2]) Bastian, Loangoküste II, 244. — Livingstone, Missionsreisen 176. Vgl. auch Müller, Fetu 97.
[3]) Andree, Forschungsreisen, 369.
[4]) Bastian, Mensch III, 190. — Waitz II, 179. vgl. Réville, 65.
[5]) Wiese in Z. E. XXXII, 199; vgl. Sievers-Hahn 230, 329.
[6]) Bastian, Fetisch 59. — Schinz 183; vgl. Sievers-Hahn, 123.
[7]) Fritsch, 3 Jahre, 399.
[8]) Waitz II, 413. — v. Hellwald, Naturgeschichte, 67. — Ratzel II, 43. — Bryce, 119; vgl. Schneider 141. — Zu der Stellung der Betschuanen gegenüber den Tieren vgl. auch Wangemann, 57. Ausland LIII, 654.
[9]) Andree, Forschungsreisen II, 359.
[10]) a. a. O.
[11]) Baumann, Massailand, 187.
[12]) Jephson und Stanley, 132.

einen Löwenkopf[1]. Noch mögen die wundersamen Erzählungen Erwähnung finden, die bei den Eingeborenen am Tanganyika in Umlauf sind und von ihnen für zweifellos wahr gehalten werden. Danach werden die Löwen von den Bewohnern eines Dorfes Ukaranga am Tanganyika wie ihresgleichen behandelt und verkehren auch ihrerseits mit den Eingeborenen auf das freundschaftlichste. Jedenfalls sind derartige Anschauungen Ausflüsse des Glaubens an Verwandlungen von Menschen in Löwen[2].

Der Behandlung des Leoparden an dieser Stelle ist zweierlei vorauszuschicken.

1). Es finden sich in einigen Reiseberichten Notizen über die Verehrung des Tigers bei verschiedenen Völkern. Nun aber fehlt in Afrika der echte Tiger vollständig; wir haben vielmehr in dem Tiger der Berichte mit ziemlicher Sicherheit den Panther oder Leoparden zu vermuten[3].

2). Panther und Leopard sind zwei Bezeichnungen, die sich in einem zoologischen System nicht unterscheiden lassen; es handelt sich hierbei nur um eine Art, die über ganz Afrika verbreitet ist:

Felis pardus, von den Bantu in Westafrika *Ngo* genannt[4], bez. *Felis panthera*. Wir haben also hier die Berichte, soweit sie von dem Panther oder von dem Leoparden sprechen, zu einem einzigen Gesamtbild zu vereinigen, wobei zu berücksichtigen ist, dass in dieser Darstellung vermutlich auch die

3. Gattung: Jagdleoparden (*Cynailurus*)

durch eine afrikanische Art vertreten sein dürfte, die von den Forschern *Fahhad*, von den Kaffern *Ngulule*, von den Herero *Onguirira* genannt wird. Die von den einzelnen Quellen angegebenen Bezeichnungen sind beibehalten worden.

Das Centrum des Leopardenkultes in Afrika ist Dahome, wo der Leopard — abgesehen von der Küste (Weida) mit ihrer intensiven Schlangenverehrung (vgl. S. 114 ff.) — als bevorzugte Gottheit gelten darf, und das benachbarte Togo[5]. LABARTHE bezeichnet den Tiger geradezu als eine angesehene Untergottheit neben der Schlange in Dahome, „wo man glaubt, dass der von einem Leoparden Zerrissene besonders glückselig im anderen Leben sein werde"[6]. Schon BRUNS hat die Vermutung ausgesprochen (um 1800), dass der „Tiger" der Dahomeer der Leopard sei[7]. In Togo gelten Zähne und Köpfe von Leoparden als Amulette und Fetischzeichen, die vergraben werden, und über denen man dann wie über einer Opfersteile Tonfiguren zur Versöhnung böser Geister errichtet[8].

Über dieses Centrum hinaus findet sich bei den Benue- und Niger-Stämmen (bei den

[1] KLOSE, 271.
[2] CAMERON II. 75 f.
[3] SIEVERS—HAHN, 98, 174. 179.
[4] BREHM I, 464 f. — KIRCHHOFF 98. — GREVÉ in Z. J. VI. 74 f. — KLEIN und THOMÉ, 317; vgl. 326.
[5] DALZEL XXIX. — ZÖLLER, Kamerun I, 53, 89. — HARTMANN, 214. — Ausland, 1852, 47; 1891, 570.
[6] LABARTHE 153. — WAITZ II. 178. Die Mitteilung, die BERGHAUS (II. 43) über die Annahme des Tigers von seiten der Dahomeer zur Gottheit macht, sei hier wiedergegeben: den Europäern, die sie nach dem Grund dieser Wahl befragten, antworteten sie „wir müssen mit diesem zufrieden sein; der bessere Gott, welcher den Weissen so viel Gutes gewährt hat, hat sich uns noch nicht offenbart."
[7] BRUNS V, 156.
[8] KLOSE, Togo, 358, 368, 371.

Akpoto, Ibo und in Neu-Calabar); die das Krokodil verehren (vgl. S. 127), nebenherlaufend auch der Leopard bez. Tiger als gefürchteter Fetisch [1]). Über eine merkwürdige Sitte berichtet BASTIAN aus den Städten am Calabar (Nigerdelta). Dort findet alle zwei Jahre eine Reinigung der Ortschaften von allen Teufeln und bösen Geistern statt. Diese Reinigungsceremonie heisst *Ndök* und wird durch eine Vorbereitungszeit bis zu vier Wochen eingeleitet; man fertigt rohe Tierfiguren, *Nabikem* oder *Nabikim* genannt, darunter auch Leoparden, aus Stöcken, Stricken, Gras und Tüchern und verteilt sie hier und da in der Stadt, besonders an den Kreuzwegen. In diesen Figuren sollen nach einer gewissen Zeit (drei Wochen) alle bösen Geister ihren Aufenthalt genommen haben, worauf die *Nabikim* unter grossem Hallo an einem vorher bestimmten Tage vernichtet werden [2]). Unter den Bronze-Arbeiten aus Benin finden sich zum Teil sehr lebenswahre Darstellungen von Leoparden [3]), doch lässt sich über eine Bedeutung dieser Nachbildungen etwa für den Kult nichts sagen. Den Bakwiri gelten die Leoparden als von bösen Geistern besessene Tiere [4]).

Auch nach Westen scheint der Leopardenkult sich noch über Togo hinaus auszudehnen; denn MÜLLER nennt als Aufenthaltsort für die Seelen Verstorbener an der Goldküste (Fetu) u. a. den Tiger, während v. HELLWALD den Panther unter den Trägern böser Geister bei den Aschanti aufzählt [5]).

In besonderem Ansehen steht der Leopard (*Fume-Chicumbo* oder *Fume-Ungo*) in Loango, wo er für einen Fetisch fürstlicher Natur gilt. BASTIAN schreibt von ihm, dass er von den Loango-Negern als Prinz des Waldes verehrt wird; deshalb wird ein gemeiner Neger, der einen Leoparden getötet hat, gebunden vor die Prinzen des Landes geführt, „da er einen der Ihrigen, einen ihres Gleichen erschlagen habe." Vor diesen muss er sich dann pro forma damit rechtfertigen, „dass der von ihm getötete Prinz ein Prinz des Waldlandes, also ein Fremder gewesen sei". Auf Grund dieser Ausrede wird der Angeklagte frei gesprochen und von den Prinzen sogar belohnt. „Der tote Leopard wird dann aufgeputzt und mit einer fürstlichen Mütze geschmückt im Dorfe ausgestellt, wo zu seiner Ehre nächtliche Tänze stattfinden." Den Beweis für die prinzliche Natur des Leoparden sieht der Neger nach BASTIAN auch in seiner Überlegenheit über den wilden Büffel, in dem HARTMANN allerdings den kleineren, weniger wehrhaften *Bos brachyceros* vermutet. BASTIAN erwähnt noch, dass der glücklich gelungene Fang eines Leoparden in alter Zeit eine der seltenen Gelegenheiten bot, bei denen der König von Loango sein Schloss verlassen durfte [6]). POGGE berichtet aus Lunda von geschnitzten Holzklötzen, schwarz und weiss, oder rot mit Ton bestrichen, die vor den Hütten der Eingebornen stehen und Leoparden und andere Tiere vorstellen sollen [7]). CAMERON weiss ebenfalls von Fetischen zu erzählen, die, rot und weiss gefleckte Gebilde aus Ton, Leoparden oder andere wilde Tiere darstellen und von ihm

---

[1]) WAITZ II, 178. — AUSLAND 1880, 169; vgl. SCHNEIDER, 196.

[2]) BASTIAN, Fetisch 21 f. Die Geisteraustreibung, die BASTIAN erlebte, fand Anfang Dezember statt; etwas Näheres darüber konnte er nicht erfahren, wahrscheinlich weil man die der Ceremonie ursprünglich zu Grunde liegende Idee selbst nicht mehr kannte.

[3]) Vgl. z. B. die Abbildungen Globus LXXII, 312 Fig. 9; HAGEN, Altertümer von Benin, Tafel II. Fig. 2 (Jahrb. der Hamb. Wiss. Anstalten XVII); SCHURTZ, Urgeschichte, 510 Fig. 2; Jahresbericht des Ethnogr. Reichsmuseums in Leiden 1900/01, Tafel XII, Fig. 24.

[4]) SEIDEL, in B K III, 194.

[5]) MÜLLER, Fetu 97; vgl. KLEMM III, 363. — v. HELLWALD, Naturgeschichte, 154. — WUTTKE, 62.

[6]) BASTIAN, Loangoküste 243. f. — Z E VI, 95. — HARTMANN, 215. — SCHNEIDER, 196; vgl. auch BASTIAN in V. A., I, 86.

[7]) POGGE, 118; vgl. THONNER 61.

in Lovale gefunden wurden [1]). Aus Ton gefertigte Tiergestalten sah Wissmann bei den Baschilange als Vertreter der *Baschangi*, der Geister der verstorbenen Eltern des Häuptlings Tschingenge [2]). Holub beobachtete im Marutse-Mambunda-Reiche, dass nach dem Erlegen eines Leoparden ein Tanz mit Festgesang veranstaltet wurde [3]). Zauberer stehen an der Westküste Afrikas in dem Rufe, sich in Leoparden verwandeln und als solche ihre Umgebung in beständiger Furcht und Aufregung erhalten zu können [4]). Waitz weist darauf hin, dass die Neger am Kap der guten Hoffnung nicht wagen, dem Leoparden trotz des Schadens, den er anrichtet, nachzustellen, und vermutet, dass dem ähnliche Beweggründe unterzulegen seien wie der Leopardenverehrung in Dahome (vgl. S. 7) [5]).

Im Osten Afrikas ist der Leopard vielfach Gegenstand der Verehrung und des Aberglaubens, so bei den Kosa oder Xosa, dem südlichsten aller Kafferstämme, bei den Wayao (in derselben Weise wie der Löwe — vgl. S. 6), bei den Makonde (in der Gegend nördlich vom unteren Rovuma) [6]). Die Bewohner des Latuka-Gebirges (südöstlich von Lado) und die Madi (im Niltal südlich von Dufile bis zum Albertsee) glauben, dass sich Menschen in Leoparden verwandeln können; [7]) die Madi bemalen die Wände ihrer Hütten mit seltsamen Abbildungen von Leoparden und behängen nach dem Zeugnisse Emin Paschas Votivbäume u. a. mit Schädeln und Zähnen von Leoparden [8]). Die Bari sind der Überzeugung, dass Leoparden, wenn sie Menschen oder Vieh angreifen, das nur auf Befehl von Zauberern tun. Auch gilt ihnen die Haut vom Bauche des Leoparden oder Panthers als Wundermittel, das von dem Zauberarzt (*Punök*) an Leidende verpachtet wird [9]).

v. Hellwald berichtet von dem Glauben der Nuba, dass aus dem Munde ihrer *Kudjur* (Priester) bei wichtigen Gelegenheiten irgend ein Schutzgeist spreche, so z. B. aus dem *Kudjur kaijkum* (d. i. das politische und kirchliche Oberhaupt) der „*Arut el nimmer*", der Geist des Panthers. Der *Kudjur* besteigt einen mit einem Pantherfell bedeckten Betschemel, ahmt das Geschrei des Panthers nach und verkündet, nachdem der *Arut el nimmer* in ihn gefahren ist, unter Verzückungen die Zukunft des Volkes [10]).

4. Gattung: Frettkatzen (*Cryptoprocta*).

Die Katze, die bei den Madagassen dieselbe Rolle spielt wie die Fledermaus (vgl. S. 5 unter [2])) im Zusammenhang mit den Seelen unbestatteter Leichname, ist wohl die auf Madagaskar heimische Frettkatze oder Fossa (*C. ferox*) [11]); da es eine schwere Strafe für eine Seele bedeutet, in einer Katze wohnen zu müssen, hält man diese Tiere gar nicht im Hause [12]).

---

[1]) Cameron II. 146 f. vgl. Platz 167.
[2]) Wissmann, Quer durch Afrika 102.
[3]) Holub, Marutse-Mambunda 62.
[4]) Wilson, 164.
[5]) Waitz II. 178.
[6]) Kropf, 207. — Andree, Forschungsreisen 396. — Ratzel II. 43.
[7]) Stuhlman 801. — Frobenius, Heiden-Neger 362.
[8]) Ratzel, II., 42. 44.
[9]) Jephson und Stanley 132. — Kaufmann, 189; vgl. auch Ratzel, Völkerkunde 1. Aufl., I., 267.
[10]) v. Hellwald, Naturgeschichte 235
[11]) Sibree 302 f. vgl. Brehm I. 543. — Wallace II. 220.
[12]) Vgl. Wuttke, 84. — Waitz, II., 441. — Pesch 42.

4. Familie: Hyänen (*Hyaenidae*).
1. Gattung: Hyänen (*Hyaena*).

Besonders hinzuweisen ist hier auf die Tüpfelhyäne (*H. crocuta*), die vom 17°. N. aus über ganz Afrika südwärts verbreitet ist (*Marafil* der Araber, Tigerwolf am Kap der guten Hoffnung), und auf die Streifenhyäne (*H. striata*), deren Südgrenze in Afrika im allgemeinen durch den Aequator gebildet wird [1]).

In Akkra setzt sich jeder einer schweren Strafe aus, der eine der göttlich verehrten Hyänen tötet [2]). Den Eweern gilt die Hyäne als ein von einem Geiste, einer Gottheit bewohntes Tier [3]). Unter den Stammestieren der Betschuanen wird auch die Hyäne genannt [4]). Wenn v. Hellwald von den Kaffern berichtet, dass bei mehreren Stämmen des Inneren die Leichen ärmerer Leute den Hyänen zum Frasse ausgesetzt werden, so ist wohl, da die Wohlhabenderen demnach ihre Toten beisetzen, nicht an eine Übersiedelung der Seele des Verstorbenen in die Hyäne zu denken [5]). Bei den Wayao (vgl. S. 6 unter [9]) und S. 9 unter [6])) vermögen nach dem Volksglauben die Zauberer Menschen nach ihrem Tode in Hyänen zu verwandeln [6]). Die Angoni, die an eine Seelenwanderung glauben, verabscheuen das Fortleben als Hyäne ganz besonders; sie sind der Ansicht, dass nur Hexen und Zauberer in die Leiber von Hyänen wandern [7]) (vgl. S. 6 unter [5])). Ein regelrechter Hyänenkult besteht bei den Massai (zwischen Kenia und Kilimandjaro) und bei den Wanika (bei Mombas), obwohl Fischer und Thomson nichts davon gefunden haben. Die Hyäne gilt als das Stammtier der Wanika; es ist daher das grösste Verbrechen, sie zu töten, und wer „die Stimme einer Hyäne nachahmt, muss Strafe zahlen" [8]). Die Massai beerdigen ihre Toten nicht, sondern bestreichen sie mit Rindsfett, hüllen sie in eine Haut und legen sie unweit des Kraals unter einen Baum; wird eine Leiche nicht schon am ersten Tage von den Hyänen gefressen, so gilt dies als Unglückszeichen; es werden nunmehr vier Rinder geschlachtet, und der Tote wird abermals mit Fett bestrichen [9]).

Hildebrandt zieht bezeichnende Vergleiche zwischen der Stellung des Häuptlings und der Hyäne bei den Massai und Wanika: Stirbt eine Hyäne, so trauert der ganze Stamm mit allen Ceremonien; stirbt ein Häuptling, so wird nur in seinem Dorfe eine Trauerfeier veranstaltet. Der Totschlag eines Menschen kann bei den Massai mit Blutgeld gesühnt werden; der einer Hyäne aber muss durch Blut gerächt werden; doch lässt sich hierfür in Unika auch Sühngeld entrichten [10]).

In Latuka glaubt man, dass Menschen sich in Hyänen verwandeln können; die Bongo schreiben diese Kunst besonders alten Weibern zu, die sich nächtlicherweile verwandeln, ohne dass jemand etwas davon merkt [11]). Die Bari halten die Hyänen für Menschen, die

---

[1]) Grevé, 100 f.
[2]) Bowdich, 362. vgl. Waitz, II., 178. Ratzel II. 43.
[3]) Zundel, in Z A E XII. 413.
[4]) Schneider, 141.
[5]) v. Hellwald, Naturgeschichte 66.
[6]) Andree, Forschungsreisen II., 369.
[7]) Wiese in Z E XXXII., 199.
[8]) Waitz II., 424. — Bastian, Mensch III., 199. — Hildebrandt in Z E X. 383; vgl. Fischer in M H 1882/83 77. Thomson 396 f.
[9]) Baumann, Massailand 163. — Fischer a. a. O.
[10]) Hildebrandt in Z E X. 383; vgl. Bastian, Loangoküste, 244.
[11]) Stuhlmann, 801. — Frobenius, Heiden-Neger, 362.

diese Gestalt angenommen haben, um Unheil anrichten zu können, die Abessinier für Wahrsagerinnen, die so den Ziegen und Schafherden nachstellen, und die Fundsch, ein Volksstamm in Hochsennar (nach MARNO) für Zauberer, die auf diese Weise nächtliche Orgien feiern [1].

5. Familie: Hunde (*Canidae*).
1. Gattung: Wölfe (*Canis*).

Ausser dem Schakal (*C. aureus*) ist hier auch der „Buschhund" der Berichte mit zu behandeln, in dem wir jedenfalls den Schakal zu sehen haben; denn der echte Buschhund (*C. venaticus*) kommt nur in Brasilien vor.

Der Schakal wird an der Goldküste verehrt (Ussue, Akkra, Ningo). ISERT erzählt, dass der Buschhund, der ihn in seiner Grösse und seinem Benehmen sehr an den europäischen Wolf erinnerte, trotz seiner empfindlichen Räubereien (Rindor und Schafe sind seine hauptsächlichste Beute) nicht getötet werden darf, sondern auf Ningo sogar in einem besonders für ihn errichteten Tempel allabendlich Esswaren vorgesetzt erhält [2]. Bisweilen gilt er als Träger der Seelen Verstorbener [3]. „POGGE glaubt sich zu der Annahme berechtigt, dass bei einzelnen Baschilange der Glaube vorhanden sei, die menschliche Seele könne in einen Hund übergehen ... Ob eine Art Verehrung des Hundes ... stattfindet, wagt er nicht zu behaupten" [4]. Bei den Maravi (am Nyassa) gehen die Seelen böser Menschen nach dem Tode in Schakale über [5]. Von den Massai und Wakuafi wird der Hund sehr geschätzt; jedes Massaikind hat seinen Hund; „wenn dieser stirbt, wird das Haupt des Kindes als Trauerzeremonie in wechselsweisen Streifen geschoren" [6]. Die Bari und Dinka sehen in dem Schakal ein Unglückstier, auf dessen Treiben genau geachtet wird; sein Heulen in der Nähe eines Hauses bedeutet den Tod des Eigentümers [7]. Manche Stämme auf Madagaskar verachten den Hund [8].

VII. Ordnung: Nager (*Rodentia*).
1. Familie: Mäuse (*Muridae*).

Die Maus (am verbreitetsten sind in Afrika u. a. die sog. Rennmäuse: *Merionidinae*) wird nur an einer Stelle als Träger der Seelen Verstorbener neben der Schlange bei den Sulu genannt [9]. es dürfte sich hier vermutlich um eine in den menschlichen Wohnungen hausende Mäuseart handeln.

9. Familie: Stachelschweine (*Hystrichidae*).
Erdstachelschweine (*Hystrichinae*).

---

[1] JEPHSON und STANLEY 182. — v. HELLWALD, Naturgeschichte 265. 237; vgl. BASTIAN, Fetisch 59.
[2] ISERT 176. — MONRAD, 33; vgl. KLEMM III. 363.
[3] MÜLLER, Fetu 97.
[4] WISSMANN, Quer durch Afrika 379 f.
[5] WAITZ II. 419; vgl. hierzu ANDREE, Parallelen I. 91.
[6] KRAPF im Ausland 1857 442.
[7] JEPHSON und STANLEY 132. — FROBENIUS, Heiden-Neger 343; vgl. POGGE in M. A. IV., 255. 259.
[8] KELLER, Inseln 68.
[9] KRANZ, 106; vgl. PLATZ, 107.

1. Gattung: Stachelschweine (*Hystrix*), vertreten durch *H. cristata* (Senegambien und Sudan), und
2. Gattung: Quastenstachler (*Atherura*), vertreten durch *A. africana* (Westafrika von Sierra Leone bis Benguella); die 1. Gattung scheint die verbreitetere zu sein.

Sobald der König auf Fernando Póo den Thron bestiegen hat, ist es ihm untersagt, Fleisch vom Stachelschwein zu geniessen [1]. LUBBOCK teilt (nach ARBOUSSET) mit, dass einige Baperi (ein Betschuanenstamm) das Stachelschwein anbeten [2].

13. Familie: Hasen (*Leporidae*).
1. Gattung: Hasen (*Lepus*).

Afrikanische Hasen sind *L. saxatilis*, *L. crassicaudatus* und *L. capensis*.

Der Hase, der Götterbote im Mythus der Hottentotten, gilt ihnen nach dem Zeugnis eines Missionars als Zufluchtsort der Seelen Verstorbener; deshalb essen die Hottentotten auch in der grössten Hungersnot keine Hasen, wie denn schon PETER KOLBE bezeugt, dass wenigstens den Männern unter ihnen das Hasenfleisch verboten sei; das von KOLBE gleichzeitig erwähnte Verbot des Kaninchenfleisches fällt ohne Zweifel mit dem Verbot des Hasenfleisches zusammen [3]. Die Bari kehren, wenn ihnen ein Hase quer über den Weg läuft, sofort nach Hause zurück und bleiben den Rest des Tages in ihrer Hütte; sie halten den Hasen also anscheinend für einen Unglücksboten oder die Verkörperung eines bösen Geistes [4].

IX. Ordnung: Rüsseltiere (*Proboscidea*).
Einzige Familie: Elefanten (*Elephantidae*).
Einzige Gattung: Elefanten (*Elephas*).

Die Verehrung des Elefanten (*E. africanus*) findet sich ausser in Dahome hauptsächlich an der Ostküste Afrikas, an der sonst der Tierkult mehr zurücktritt. Wahrscheinlich dürfen wir hier eine Übertragung von Indien her, besonders Siam und den benachbarten Ländern, annehmen, eine Vermutung, für die wir in dem regen Handelsverkehr zwischen Ostafrika und dem asiatischen Kontinent (zunächst Arabien), der sicher bestanden hat, vielleicht einen Beweis sehen können [5], wenn auch nicht mit absoluter Gewissheit, wovor bereits TYLOR gewarnt hat, indem er zugleich auf die allgemeine Vorliebe des Menschen hinwies, „ungewöhnliche Tiere, Pflanzen oder Steine mit abergläubischen Gefühlen der Ehrfurcht oder des Grauens zu betrachten" [6]. Jedenfalls bleibt die Tatsache auffällig, dass neben den Kaffern, bei denen freilich die Tierverehrung an der Ostküste Afrikas am weitesten ausgebildet ist, auch die Bewohner von Ennarea (südlich von Abessinien) und

---

[1] BASTIAN, San Salvador 319.
[2] LUBBOCK, 231; vgl. SCHNEIDER 141.
[3] CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I., 23. — BERGHAUS II. 88. — KOLBE 487.
[4] JEPHSON und STANLEY, 132.
[5] Vgl. WEULE in der Polit.-Antropolog. Revue I. 772.
[6] TYLOR, Urgeschichte 352.

der westlich davon gelegenen Wildnis Bakko den Elefanten und zwar den hellfarbigen oder sog. weissen als den Beschützer (*Adbar*) der Menschen betrachten und ihm eine derartige Verehrung zollen, dass jeder, der einen solchen töten würde, seine Tat mit dem Leben büssen müsste, während die Wambugwe u. a. die Elefanten als Träger der Geister längst Verstorbener ansehen, ihnen also eine Stelle in ihrem Ahnenkult zuweisen, der bei ihnen eine grosse Rolle spielt [1]).

Wenn die Kaffern einen Elefanten jagen, so rufen sie ihm zu: „Töte uns nicht, grosser Häuptling, tritt nicht auf uns, mächtiger Häuptling!" und wenn er tot ist, versichern sie ihm, sie hätten ihn nicht absichtlich getötet, worin ihre Ehrfurcht vor ihm als einem höheren Wesen zum Ausdruck kommt; auch essen sie „aus Achtung vor seinem Verstande nicht von seinem Fleische"; seinen Rüssel vergraben sie, „denn der Elefant ist ein mächtiger Häuptling, und sein Rüssel ist seine Hand" [2]). (Vgl. hiermit den Gebrauch des Schwanzendes eines Elefanten als Scepter am Kongo) [3]).

In Dahome ist der Elefant ein angesehener Nationalfetisch, „dessen Tötung zwar nicht verboten ist, aber umständliche Reinigungsceremonien erforderlich macht" [4]). Wilson bemerkt, dass man in Westafrika Elefanten, die Pflanzungen zerstören, für Zauberer hält, vor denen man in beständiger Furcht lebt [5]). Den Bakwiri erscheinen böse Geister in Elefanten [6]). Elefantenschädel als Fetische erwähnen Römer aus der Gegend der Voltamündung und Soyaux von der Loangoküste (Tschibónne am Luémme) [7]). — Vgl. die S. 4 unter [6]) erwähnten Steinidole, die u. a. auch Elefanten darstellen.

X. Ordnung: Unpaarzeher (*Perissodactyla*).
1. Familie: Pferde (*Equidae*).
Einzige Gattung: Pferde (*Equus*).

Von einer Verehrung des Pferdes berichtet Waitz aus Bonny und Wadai. In Wadai, wo es sich wohl um das sog. Berberpferd handelt, schreibt man dem schnellen Rosse unsichtbare Flügel zu und entnimmt ihm glück- und unglückverheissende Vorbedeutungen [8]). Von abergläubischen Gebräuchen, die sich an das in die Gattung der Pferde gehörende Zebra (*E. zebra*) knüpfen, spricht Bastian. „If a Bakwain" (ein Westbetschuanenstamm) „is bitten by a zebra, he is expelled the tribe and obliged to take his wife and family away to the Kalahari" [9]). (Vgl. S. 125 unter [4]). Im Marutse-Mambunda-Reiche fand Holub Zebra-Schädel auf den Gräbern der Jäger [10]).

XI. Ordnung: Paarzeher (*Artiodactyla*).
3. Familie: Horntiere (*Bovidae*).
Böcke (*Caprinae*).

Was von der Verehrung des Bockes im allgemeinen erzählt wird, gehört allem

[1]) Krapf, 89. — Baumann, Massailand 157; vgl. Tylor a. a. O.
[2]) Waitz, II, 178; vgl. 441. — Lichtenstein, I, 412.
[3]) Nach einer liebenswürdigen Mitteilung des Herrn Dr. Schmeltz in Leiden. Siehe dessen „Album of the Ethnography of the Congo Basin" pl. 41 fig. 7—8 (Inv. N°. 958/90 & 485/7.)
[4]) Waitz, II, 178; vgl. Burkhardt—Grundeman, 1. Abt. 54.
[5]) Wilson, 164. [6]) Seidel in B K, III, 194.
[7]) Römer, 62. — Soyaux, I, 263; vgl. 105. [8]) Waitz, II, 178 f.
[9]) Bastian, Mensch, III, 199. [10]) Holub, Marutse-Mambunda, 45.

Anschein nach zum teil in das Reich der Fabel [1]). Im Anschluss an Zuchelli berichtet Bruns von einem Bock, der in einer Wüste in Angola, an den Hörnern zwischen zwei Bäumen angebunden, lange Zeit Gegenstand der Verehrung und Empfänger von Opfergaben gewesen sei, bis ihn Missionare getötet und verbrannt hätten. Auch weiss Bruns von einem anderen Bock in Niederguinea zu berichten, der einem Fetisch geweiht war und den man mit in die Schlacht nahm; aus seinem Vorgehen oder Zurückweichen schloss man auf den Ausgang der Schlacht; wurde er erschossen, so ergriff das ganze Heer die Flucht [2]).

Eine besondere Verehrung geniesst der Bock bei den Bari, während unter den Fetischen der Schuli die hölzerne Nachbildung eines Bockes genannt wird [3]).

Die Gruppe der Böcke zerfällt zoologisch in zwei Gattungen [4]).

1. Gattung: Ziegen (*Capra*).

Die Bijagos (Bewohner der Inselgruppe westlich vom Mündungstrichter des Rio Grande) beten u. a. Tierbildor an, die durch ihre naturgetreue Darstellung auffallen; allerdings glaubt Doelter annehmen zu müssen, dass es sich hier nur um Symbole höherstehender Gottheiten handelt. Unter diesen Tierbildern steht die Ziege obenan. Dass die Bijagos an eine Wanderung der Menschenseelen nach dem Tode in Tierleiber, also auch in die der Ziegen, glauben, wurde Doelter erzählt; doch vermochte er sich von der Wahrheit dieses Glaubens nicht zu überzeugen [5]). Als Schutzgötter gegen böse Mächte werden in Liberia heilige Tiere gehalten; als solches fand Büttikofer in Cobolia am Massa River eine heilige weisse Ziege [6]). An der Goldküste (Fetu) gehören Ziegenköpfe zum Bestande der Schädelfetische [7]). Gelegentlich eines Besuches bei dem „Könige" Akwa, dessen Dorf einige Meilen von Alt-Calabar landeinwärts liegt, fand Soyaux in unmittelbarer Nähe des königlichen Thrones eine wohlgenährte Ziege angebunden, die von seiten der Eingeborenen hohe Verehrung zu geniessen schien und vor jeder Berührung durch Weisse sorgfältig gehütet wurde. Leider konnte Soyaux ausser ihrem Titel „Gesetzesziege" nichts näheres über sie erfahren [8]). Bastian berichtet von der Egboziege am Kamerun, deren Anblick dem Volke nur selten gestattet wird, die man aber vorzuführen pflegt, um einen Besuch, besonders einen europäischen, auszuzeichnen [9]). In San Salvador wurde nach demselben Autor eine Ziege verehrt, die man abgerichtet hatte, dass sie mit ihren vier Füssen auf einem kleinen Stein stand [10]). Neben der Kuh (vgl. S. 107 unter [5]) wählt der Familiengeist der Makalaka (Kaffernstamm zwischen den Makarikari-Salzpfannen und dem Matoppo-Gebirge nördlich vom Limpopo) gern die Ziege als Aufenthaltsort [11]). Die Schuli haben unter ihren hölzernen Fetischen auch solche, die Ziegen darstellen [12]).

---

[1]) Dass in den Reisewerken namentlich der älteren Zeit mitunter die Phantasie des Autors ihr Spiel treibt, dafür mögen als Beleg einige Erzählungen in „Reise des Pater Zuchelli nach Congo" etc., Sammlung merkwürd. Reisen in d. Innere v. Afrika, ed. Cuhn, Lpzg. 1790, dienen, z. B. S. 19. 20.

[2]) Bruns, IV, 106, 116; vgl. Bastian, San Salvador. 82.

[3]) Vita Hassan, I, 47, 55.

[4]) Vgl. Brehm, III, 169. [5]) Doelter, 124.

[6]) Büttikofer in A E, 1, 86; derselbe, Liberia, II, 238.

[7]) Müller, Fetu 50. [8]) Soyaux, I, 106 f.

[9]) Bastian, Fetisch 12. Der Egbo-Orden (*Efik*) ist ein Geheimbund.

[10]) Bastian, San Salvador 207; vgl. Berghaus, II, 73.

[11]) Schneider, 196. [12]) Vita Hassan, I, 55.

Enthaltung vom Genusse des Ziegenfleischee ist sehr weit verbreitet, teils aus rein abergläubischen Gründen, teils zu Ehren einer Gottheit, so an der Gold- und Guineaküste [1], in Togo (auf Befehl Odentes, eines mächtigen Fetischs) [2], an der Loangoküste („damit die Haut nicht abschilfere"); die Weiber der Bayaka haben das Verbot des Ziegenfleisches dem Fetisch Muirl zu verdanken [3]. Ferner ist der Genuss des Ziegenfleisches einem Stamm der Buschmänner untersagt (obwohl die Ziege hier das häufigste Haustier ist) [4], ebenso auf Madagaskar und anderwärts [5].

2. Gattung: Schafe (*Ovis*).

Von einer eigentlichen Verehrung des Schafes kann kaum die Rede sein, obwohl es neben dem Rind ein bevorzugtes Nutztier in Afrika ist; we eine solche behauptet wird, haben wir wohl vielmehr Erscheinungen ver uns, die auf Opfergebräuche zurückzuführen sind. Meist handelt es sich um Speiseverbete. So fand Müller in Fetu, dass gewissen Personen das Schaffleisch verboten war [6]. Bei den Warundi (nordöstlich am Tanganyika-See) ist es den Weibern nicht gestattet, Schaffleisch zu essen [7]. Wenn Klose hervorhebt, dass in Kete Kratschi ausser Hunden und Schafen kein Vieh gehalten werdon darf, so ist diese Bevorzugung der beiden genannten Tiere nicht etwa ein Akt religiöser Verehrung, sondern lediglich der Ausfluss einer Laune des mächtigen Fetischs Odente (eines 1894 von Dr. Gruner hingerichteten Gauners), der speziell weisse Schafe als Opfer verlangte [8]. Herold berichtet von den deutschen Ewe-Negern (vor allem aus Aneho oder Klein-Popo), dass sie gelegentlich eines Festes zu Ehren ihres Fetischs *Nanyo* einen grossen Umzug um die Stadt veranstalten, wobei sie Ziegen, Schweine und Hunde, denen man unterwegs begegnet, niederschlagen und später zu Ehren *Nanyos* verzehren; nur Schafe werden dabei verschont [9]. Eine Erklärung für diese merkwürdige Erscheinung giebt Herold nicht; vielleicht ist hierbei derselbe Gedanke massgebend wie bei einem Gebrauch der Kaffern: wenn ein junger Sulu Zauberpriester geworden ist, bringt er Schlachtopfer dar, sonderbarerweise aber nie Schafe; als Grund dafür giebt Ratzel nach der Aussage eines Eingeborenen an, dass die von den Sulu geschlachteten Opfertiere schreien müssen; da aber das Schaf, wenn es geschlachtet wird, lautlos stirbt, scheidet es aus der Reihe der Opfertiere aus [10]. Schädel von Schafen als Amulette in Fetischhütten nennt Römer für die Gegend an der Voltamündung [11].

Rinder (*Bovinae*).
4. Gattung: Rinder (*Bos*).

Das Rind (gewöhnlich das Sanga- oder Sanka-Rind, *Bos africanus*, das ausserafrika-

[1] Labat, I, 297. — Bruns, V, 158. — Bastian. Fetisch 54 (nach Müller).
[2] Klose, 341.
[3] Bastian, Loangoküste, I, 185. — Güssfeldt, 200.
[4] Ratzel, I, 689
[5] Sibree 308; vgl. Ratzel, II, 48. — Vinson, 15. — Baumann, Massailand, 223.
[6] Bastian, Fetisch, 54 f. (z. T. nach Müller, Fetu).
[7] Baumann, Massailand 223.
[8] Klose, 341. — Richter in „Die evangel. Mission", II, 63.
[9] Herold in M. Sch., V, 148.
[10] Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. I, 269.
[11] Römer, 62.

nischen, nach Dürst asiatischen, Ursprungs ist, heute aber nur in Ägypten und der Libyschen Wüste fehlt [1]) nimmt im Kult der afrikanischen Naturvölker eine ausgesprochene Doppelstellung ein: einerseits ist es ein bevorzugtes Opfertier, andererseits bei mehreren Völkern Gegenstand einer besonderen Verehrung, die um so erklärlicher wird, wenn man die hervorragende Bedeutung des Rindes für die speziell viehzuchttreibenden Völker bedenkt und erwägt, dass in gewissen Gegenden, so z. B. im Norden Deutsch-Südwest-Afrikas, die Existenz der Viehzüchter geradezu von dem Bestande ihrer Rinderherden abhängt.

Ein Blick auf die von Ratzel entworfene Kulturkarte Afrikas belehrt uns, dass die vorzugsweise viehzüchtenden Naturvölker im Süden vom 10. Parallelkreise an, sowie am oberen Nil zu suchen sind, und bei diesen Völkern finden wir auch die Rinderverehrung am meisten ausgebildet.

Am Oberlaufe des Weissen Nils kommen hier besonders in Betracht die Dinka, Schilluk, Nuer und Bari. Die Dinka, die „gegen alles Übersinnliche sehr gleichgiltig sind", tragen um so grössere Sorge um ihre Rinder, die ihnen für rein und edel gelten und niemals geschlachtet werden (der Dinka verzehrt nur die gefallenen oder die von anderen getöteten Rinder) [2]. Der Stier wird unter dem Namen *Madjok*, der grosse Gott, verehrt. „Der Madjok-Kult besteht in einem Congo (= Fest), den man um das Tier mit Gesang, Musik und Tanz aufführt; diese Ceremonie wird manchmal mehrere Tage hinter einander wiederholt. Wenn das Tier dabei zu brüllen anfängt, so wird dies als ein Zeichen seiner Befriedigung angesehen, und der Congo geht lustig weiter. Das arme Tier, das von dieser Demonstration nichts versteht, brüllt dann noch stärker" [3]. Über die Verehrung des Rindes bei den genannten vier Stämmen teilt v. Hellwald nach den Angaben des englischen Reisenden Petherick, der 1862/63 Centralafrika und speziell die westlichen Nilstämme erforschte, folgendes mit: „Man erwählt zur Heiligung den schönsten Schecken weit und breit. Von jedermann geliebkost und verhätschelt bekommt der Bulle sehr rasch das Bewusstsein seiner Würde und schreitet stets der Herde voran. Seine Beine und Fesseln werden mit auserlesensten Eisen- und Kupferringen verziert, und von den Spitzen seiner langen Hörner wehen zum Schmucke Kuh- und Giraffenschwänze. Gesänge werden zu seinem Preise verfasst und seine Hilfe zur Abwendung von Unheil angerufen. Nach seinem Tode wird der heilige Schecke unter grossen Feierlichkeiten beerdigt, seine Hörner aber an einem Pfosten befestigt, der das Grab seines Eigentümers bezeichnet oder bezeichnen soll." Leider ist aus Pethericks Bericht, wie v. Hellwald hervorhebt, nicht zu ersehen, ob eine derartige Verehrung des Stieres bei allen oder nur bei einigen Stämmen des Weissen Nils gefunden wurde. [4]) Für die Bari ist die Verehrung des Stieres etwa 30 Jahre später bezeugt. [5]) Auch wird mehrfach mitgeteilt, dass von den Nuer der Stier, der die Herde führt, fast abgöttisch verehrt wird; „er wird als der schützende Genius der Familie betrachtet, und sein Verlust gilt als das grösste Unglück; in ihm verehrt der Nuer den Begriff alles Schönen und Starken, ja er bezeichnet ihn mit demselben Namen Nyeledit (d. h. der Höchste, Grösste, Mächtigste), welchen er dem kaum in dunkelster Ahnung ihm vorschwebenden Begriffe von einem höchsten Wesen und dem Donner beilegt". [6])

---

[1]) Müller, Wirtschaftstiere, I, 19 ff.: vgl. Globus, LXVI, 181.
[2]) Schweinfurth, I, 175. f. — Marno, 348. — Pesch, 95. — Andree. Parallelen I, 122, (nach Schweinfurth); vgl. Hahn, 106.
[3]) Vita Hassan, I, 58 f. [4]) v. Hellwald, Naturgeschichte, 215 f. [5]) Vita Hassan, I, 47.
[6]) Marno, in M L 1873, 6; derselbe, Reisen 343, 347 ff.; vgl. A M VII, 34.

Ob die Latuka dem Stier eine wirkliche Verehrung zu teil werden lassen oder ihn nur seiner Klugheit wegen (weil er im stande ist sich seine Nahrung zu verschaffen, ohne zu arbeiten) bewundern, ist nicht festzustellen. [1]) — Zu bemerken ist, dass bei den Somali schwarze Rinder als unheilbringend gelten. [2])

Richter fand in dem Bezirk Bukoba Anklänge an die Verehrung des Rindes in einer *Kabila* (vgl. S. 3 unter 4), die keine inneren Teile des Rindes geniessen darf; doch bemerkt er, dass ein Glaube an Abstammung von Tieren oder an Seelenwanderung in Tiere nicht besteht. [3]) Die Ahnen der Sultane und Grossen der Wahehe leben in den schönsten und stärksten Rindern weiter [4]). Die Makalaka huldigen der Anschauung, dass der Familiengeist gern in einer Kuh seinen Aufenthalt nimmt. [5]) Der Kaffer schlachtet nur bei feierlichen Gelegenheiten eins seiner schwärmerisch verehrten Rinder. [6])

Wenden wir uns nach der Westseite Afrikas, so finden wir Verehrung des Rindes bei den Ovaherero oder Damara in Deutsch-Südwest-Afrika [7]). Das heilige Rind heisst *Oviririke* (das ist nach Missionar Hahn ein Rind, das in Lobliedern besungen und gepriesen wird). Die Damara sind in sog. *Ejanda* (eine Art Kasten) eingeteilt; je nach der *Ejanda*, deren es 6 oder 7 giebt, sind die von ihr zu verehrenden Rinder nach Farbe, Gestalt, Wuchs der Hörner u. s. w. durch Gesetze genau bestimmt, wozu noch Vorschriften über Speiseenthaltung kommen [8]). v. Rohden schildert eine Opfermahlzeit, ein heiliges Festessen, das die Ovaherero bei gewissen Gelegenheiten zu veranstalten pflegen. Dabei erwähnt er, dass den Ovaherero ein bestimmtes Stück Fleisch von der inneren Seite des rechten Hinterviertels eines jeden Rindes, das „*Ehango*", als heilig gilt [9]) (vgl. S. 144 unter [3])).

In den Schädelpyramiden an der Loango-Küste fanden sich auch Ochsenschädel. [10]) Bastian nennt unter den Tierfiguren, die bei der Geisteraustreibung am Calabar zur Verwendung kommen (vgl. S. 98 unter [2])), solche von Kühen; auch konstatiert er, dass in Guinea (an der Goldküste) sich manche des Rindfleischgenusses enthalten [11]). Neben der Ziege (vgl. S. 104 unter [5])) dient als Idol bei den Bijagos die Kuh [12]).

Der in Afrika heimische Kap- oder Kafferbüffel (*Bos caffer*) tritt als Objekt der Verehrung nur bei den Sulu auf, denen er neben der Schlange als Verkörperung der Geister Verstorbener gilt. [13]) Schädel von Büffeln trifft man in den Skelettpyramiden im Bakunya-Lande und an der Loango-Küste, hier besonders am Ausgange des Walddorfes Tschibonne, wo der in der ganzen Gegend verehrte, dem Erdgeist geweihte Tierschädelfetisch *M-kissi-nsi* sich befindet, [14]) dann an der Goldküste als Amulette in den Fetischhäusern [15]) und an den Votivbäumen der Madi [16]).

---

[1]) Perty, Anthropologie, II, 85. — Pesch, 96.
[2]) Globus, LXVI, 184.
[3]) Richter, in M. Sch., XII, 83 f.
[4]) Engelhardt, in B K III, 78 f.
[5]) Schneider, 196.
[6]) Fritsch, in V. A. 1879, 288; vgl. Hahn, 107 f. — Andree, Parallelen I, 122, (nach Fritsch).
[7]) Hahn, 107.
[8]) Andree, Parallelen, I, 123 f.; vgl. Waitz, II, 416. — Anderson, im Ausland, 1856, 45.
[9]) v. Rohden, in A M V, 354 f.
[10]) Lenz, 193.
[11]) Bastian, Fetisch, 22, 54 f.; vgl. Bruns V, 153. — Bowdich, 362.
[12]) Doelter, 124. [13]) Fritsch, Eingeborene, 139.
[14]) Chavanne, 407. — Güssfeldt, 123. — Falkenstein, I, 218. — Soyaux, I, 268; vgl. 105.
[15]) Römer, 62; vgl. Ratzel, II, 43. [16]) Ratzel, II, 42 (nach Emin Pascha).

Antilopen (*Antilopinae*).
6. Gattung: Antilopen (*Antilope*).
Gazelle (*A. dorcas*).
19. Gattung: Schopfantilopen (*Cephalolophus*).
Ducker (*C. mergens*).

Die Antilope (Gazelle, Ducker) ist das Stammtier mehrerer Betschuanenstämme: der Bamangwato im Westen und der Baputi im Osten; der Name der Letzteren weist auf den Ducker, *Puti* genannt, direkt hin. Man vermeidet, die dem Stamm geweihte Antilope zu töten, ihr Fleisch zu geniessen und ihr Fell zu gebrauchen. Aufgabe eines guten Zauberers ist es, an den zu einer Ortschaft führenden Pfaden zwei Antilopenhörner zu vergraben [1]).

In den Schädelfetischen an der Loango-Küste spielt der Antilopenschädel eine Hauptrolle [2]). Das Verbot, vom Fleische einer durch den Fetischdoktor speziell bezeichneten Antilopenart zu essen, fand BÜTTIKOFER in Liberia [3]); hierher ist wohl auch das Verbot des Rehfleisches zu rechnen, von dem BRUNS aus Fetu berichtet. [4]) Nach RATZEL findet sich Antilopenverehrung bei den Buschmännern. An den Votivbäumen der Schuli hängen Antilopenschädel [5]); ebenso liegen im Marutse-Mambunda-Reiche Antilopenschädel auf dem Grabe des Jägers [6]). *Dodo*, vermutlich eine böse Gottheit, wird nach der Anschauung der Afo-Neger (am Benue) repräsentiert durch eine tönerne Tiergestalt mit vier Antilopenhörnern auf dem Rücken und zwei menschlichen Gesichtern. [7])

8. Familie: Schweine (*Suidae*).
2. Gattung: Höckerschweine (*Potamochoerus*).
Pinselschwein (*P. porcus*), in West- und auch Ost-Afrika vertreten.
Flussschwein (*P. africanus*).
4. Gattung: Warzenschweine (*Phacochoerus*).
Warzenschwein (*P. africanus*), in Ost- und Mittel-Afrika heimisch.
Hartläufer (*P. aethiopicus*), in Süd-Afrika vorkommend.

An der Goldküste (bei den Aschanti) gehört das Schweinefleisch zu den Speisen, die einzelnen Personen verboten sind; nach CRUICKSHANK gilt dieses Verbot auf Lebenszeit und geht auch auf die Kinder über; die Begegnung mit einem Ferkel muss durch einen Zauberspruch wirkungslos gemacht werden [8]). Den Jaga ist der Genuss des Schweinefleisches ebenfalls verboten [9]). In den von der Loango-Expedition aufgefundenen Tierschädelanhäufungen waren Schädel von Pinselohrschweinen vorhanden [10]). Die Häuptlinge der Bondo und

---

[1]) FRITSCH, 3 Jahre, 388. — HOLUB, Süd-Afrika, I, 478 (412). — BRYCE, 113; vgl. v. HELLWALD, Naturgeschichte, 67. — RATZEL, II, 43.

[2]) GÜSSFELDT, 123. — LENZ, 198. — SOYAUX, I, 263; vgl. 105. — CHAVANNE, 407.

[3]) BÜTTIKOFER, II, 333 f.

[4]) BRUNS, V, 153.

[5]) RATZEL, I, 690; II, 42.

[6]) HOLUB, Marutse-Mambunda, 45.

[7]) ROHLFS, II, 199 f.

[8]) BOWDICH, 362. — CRUICKSHANK, 220; vgl. WAITZ, II, 200. — FALKENSTEIN, I, 217.

[9]) BASTIAN, San Salvador, 207. Die Jaga sind ein altes Volk, dessen Herkunft hypothetisch ist und das durch seine Einfälle (auch in das Kongo-Gebiet) viel Schrecken verbreitet hat; später scheint man mit Jaga eine Art Häuptlinge zu bezeichnen. Vgl. BASTIAN, a. a. O., 11 ff., 150.

[10]) GÜSSFELDT, 123. — FALKENSTEIN, I, 218.

Hollo, z. t. auch der Kalunda und Baluba (Central-Afrika) dürfen kein Schweinefleisch essen [1]. Fritsch berichtet, dass verschiedene Stämme der Betschuanen das Schwein verabscheuen, doch nicht so konsequent wie den Fisch, so dass sie sich schliesslich bewegen lassen, Schweinefleisch zu essen [2]. Auf Madagaskar ist das Schwein in einigen Stämmen und Familien verpönt [3], ebenso bei den Sulu [4]. Schweineschädel gehören bei den Madi zum Behang der Votivbäume [5].

9. Familie: Plumptiere (*Hippopotamidae*).
Einzige Gattung: Flusspferde (*Hippopotamus*).

Chavanne nennt den Schädel des Fluss- oder Nilpferdes (*H. amphibius*) als Bestandteil der Skelettpyramiden der Bafiote (Bewohner der Loangoküste) am Kongo; aus Holz geschnitzte Flusspferde gelten hier als Fetische und werden als Aufbewahrungsorte für Zaubermittel benutzt [6]. Die Sulu betrachten Flusspferde als Erscheinungsformen von Seelen Verstorbener [7]. Von den Matebele (vgl. S. 94 unter [4]) wird das Flusspferd verehrt; es darf nicht getötet und sein Fleisch nicht gegessen werden [8].

XIII. Ordnung: Waltiere (*Cetacea*).

Waitz berichtet von den Bewohnern Madagaskars (nach Owen), dass sie, wenn sie das Junge eines Walfisches getötet haben, sich bei dessen Mutter entschuldigen und sie bitten, sich zu entfernen, „ganz so wie die Kaffern zu verfahren pflegen, wenn sie einen Elefanten erlegt haben“ [9]. (Vgl. S. 103 unter [2]).

Vögel.

Der Raum, den die Vögel im Kult der afrikanischen Naturvölker als direkte Objekte der Verehrung einnehmen, ist ein verhältnismässig geringer. Vogelkult im allgemeinen (ohne nähere Bestimmung der Art) wird mehrfach erwähnt. So ist er üblich an der Küste von Guinea (Fetu) [10], am Kongo [11] und in Ostafrika [12]. Alle *Kabilas* in Bukoba (Vgl. S. 93 unter [4]) verehren einen bestimmten Vogel [13] (ausser den Tieren, zu denen sie in besonderen Beziehungen stehen). *Niekam*, der Stammgott der Schilluk, erscheint bisweilen als Vogel [14]. Unter den Nabikem am Kamerun finden sich u. a. auch Darstellungen von Vögeln [15].

[1]) Wissmann, Im Innern Afrikas, 128.
[2]) Fritsch, 3 Jahre, 399.
[3]) Sibree, 303; vgl. Waitz, II, 441. — Keller, Inseln, 68.
[4]) Platz, 107.
[5]) Ratzel, II, 42.
[6]) Chavanne, 407, 409; vgl. Soyaux, I, 268, 105.
[7]) Fritsch, Eingeborene, 139.
[8]) Holub in Z E, XXV, 197.
[9]) Waitz, II, 441.
[10]) Bruns, V, 152. — Monrad, 33.
[11]) Frobenius, Weltanschauung, 44 ff.
[12]) Storch in M. Sch., IX, 313.
[13]) Richter in M. Sch., XII, 83
[14]) Petermann und Hassenstein, in P M E B, II, 22; vgl. Ratzel, II, 44.
[15]) Bastian, Fetisch 22.

Ähnliche Vogelfiguren gelten den Akwapim (an der Goldküste) als Fetische [1]. Die Sulu glauben, dass ihre Vorfahren als Vögel wiederkehren [2]. Die Massai legen ihre Toten den Vögeln zum Frasse vor [3]. Wakamba und Wanika beobachten den Flug der Vögel [4]. In Guinea und bei den Nuer ist der Genuss des Vogelfleisches verboten [5].

Im einzelnen werden folgende Vögel verehrt oder in den Kreis des Aberglaubens gezogen.

I. Ordnung: Baumvögel (*Coracornithes*).
6. Familie: Honigsauger (*Nectariniidae*).
Einzige Gattung: Erzhonigsauger (*Nectarinia*)
Erzhonigsauger (*N. metallica*).

Die Kosa-Kaffern verehren den Erzhonigsauger [6].

10. Familie: Waldsänger (*Sylvicolidae*).
Stelzen (*Motacillinae*).

Stelzen werden von den Bari verehrt [7].

46. Familie: Eulen (*Strigidae*).

Die Eulen gelten als Vögel schlimmer Vorbedeutung bei den Bari [8] und Dinka [9], bei den Wanjoro [10], auf Madagaskar [11], bei den Bakundu [12] und an der Goldküste [13], als böse Geister bei den Bakwiri [14], den Bongo [15] und auf Madagaskar [16].

III. Ordnung: Taubenvögel (*Peliornithes*).
1. Familie: Tauben (*Columbidae*).

Im Nigerdelta verehrt man Tauben [17].

VI. Ordnung: Kranichvögel (*Geranornithes*).
1. Familie: Kraniche (*Gruidae*).

Verehrung geniessen die Kraniche bei den Matebele [18]; als Unglücksboten gelten sie den Baluba [19].

---

1) v. Hellwald, Naturgeschichte, 155.
2) Kranz, 106. — Platz, 107.
3) Fischer in M H, 1882/83, 72.
4) Waitz, IV, 200, 423.
5) Labat, I, 297. — Marno, 349.
6) Kropf, 206; vgl. Bastian, Mensch, III, 199.
7) Jephson und Stanley, 132. 8) a. a. O.
9) Frobenius, Heiden-Neger, 343. 10) Platz, 226.
11) Sibree, 307. 12) Schwarz, 256.
13) Müller, Fetu 100. 14) Seidel in B K, III, 194.
15) Hartmann, 211; vgl. Paulitschke, Sudanländer, 263 (nach Schweinfurth).
16) Sibree, 302 f. 17) Bastian, Bilder, 160
18) Holub in Z. E., XXV, 197. 19) Wissmann, In Innern Afrikas, 157.

X. Ordnung: Stossvögel (*Pelargornithes*).
1. Familie: Falkenvögel (*Falconidae*).
Geier (*Vulturinae*).

Der Geier ist Gegenstand der Verehrung in Aschanti [1], bei den Kosa-Kaffern [2], bei den Wadschagga und Wataita [3].

4. Familie: Reiher (*Ardeidae*).
4. Gattung: Nachtreiher (*Nycticorax*).

Den Nachtreiher, auch Nachtrabe genannt, verehren die Kunama und Barea [4].

6. Familie: Störche (*Ciconiidae*).
3. Gattung: Kropfstörche (*Leptoptilus*).
Marabu (*L. crumenifer*).

Eine gewisse Verehrung zollen die Massai dem Marabu [5]; den Baluba gilt er als Unglücksbote [6].

7. Familie: Hammerköpfe (*Scopidae*).
Einzige Gattung: Schattenvögel (*Scopus*).
Schattenvogel (*S. umbretta*).

Die Kalahari-Bewohner [7] und die Basuto [8] verehren den Schattenvogel.

8. Familie: Ibisse (*Ibidae*).
Ibisse (*Ibidinae*).
2. Gattung: Ibisse (*Ibis*).

Verehrung des Ibis (*I. aethiopica*) ist bekannt von den Nuba [9] und Basuto [10].

10. Familie: Scharben (*Phalacrocoracidae*).
Schlangenhalsvögel (*Plotinae*).
2. Gattung: Schlangenhalsvögel (*Plotus*).

Den Schlangenhalsvogel (*P. levaillantii*) verehrt man in Kamerun [11].

---

1) Bowdich, 362, 486. 2) Kropp, 207.
3) Hildebrandt in Z E, X, 388; vgl. Waitz, II, 518.
4) v. Hellwald, Naturgeschichte, 257; vgl. Klemm, III, 363.
5) Fischer in M H, 1882/83, 72. 6) Wissmann, Im Innern Afrikas, 157.
7) Fritsch, 3 Jahre, 399. 8) Ratzel, II, 43.
9) M J, II, 18; vgl. auch Monrad, 33.
10) Endemann in Z E, VI, 43 und in A M, III, 85; vgl. Hartmann, 225. — Klose 399.
11) Conrau in M. Sch., XI, 200.

Kriechtiere.

I. Ordnung: Schuppenkriechtiere (*Squamata*).
1. Unterordnung: Eidechsen (*Lacertilia*).
4. Familie: Leguane (*Iguanidae*).
3. Gattung: Basilisken (*Basiliscus*).

Nach v. Hellwald glauben einzelne Stämme der Buschmänner an ein schlangenartiges Wesen, das er als Basilisk bezeichnen möchte [1]).

8. Gattung: Leguane (*Iguana*).

Die Hauptgottheit in Dahome und in Bonny (Nigerdelta) war bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Eidechse, Iguana oder Guana genannt. Die Berichte erzählen folgendes von ihr. Sie ist ein schwarzes, hässliches und ungeschlachtes Tier, das dem Menschen unschädlich ist, unbelästigt überall in den Strassen und Häusern umherschleicht und selbst von dem Gefühle seiner Heiligkeit durchdrungen zu sein scheint, da es sich „kaum die Mühe nimmt auszuweichen". Jeder geht den Iguanas aus dem Wege „um sie nicht zu stören und den Besuch dieses Ehrengastes nicht frevelhafter Weise abzukürzen; ja man scheut sich sie anzublicken oder auf sie hinzuweisen, so heilig hält man sie." Bastian schildert, wie sich die Neger beeilen, jeden Leguan, der zufällig in den Fluss oder in einen der von Haifischen wimmelnden Kanäle gerät, ehrfurchtsvoll aufzufischen und ans Land zu bringen, „da es das traurigste Omen für den Staat sein würde", wenn eins dieser Tiere von einem Hai beleidigt oder gefressen werden sollte [2]). Waitz erwähnt bei der Beschreibung einer Fetischhütte in Bonny an den Wänden hängende Bilder, die die Guana-Eidechse darstellen. [3])

Mehrfach führte die Verletzung einer dieser Eidechsengottheiten durch fremde Matrosen zu Aufständen, bis Bischof Crowthea (ein Neger) im April 1867 dem Gotte den Krieg erklärte und ihn tatsächlich absetzte. [4])

Mit dem Leguan scheint identisch zu sein ein *Daboué* oder *Deboué* genanntes Tier, das fast die Gestalt einer grossen Eidechse hat, aber ungefähr 2 Fuss lang ist und mit einer Art Pfoten sich fortbewegt. An anderer Stelle wird seine Länge auf nur 1 Fuss angegeben. Eine Gemeinschaft von Weibern bringt diesem heiligen Tiere seine tägliche Nahrung nach einer Hütte, die eigens zu diesem Zwecke gebaut worden ist; kein uneingeweihtes Weib, noch weniger aber Männer dürfen dahin kommen, ohne das Leben zu verwirken [5]).

Die Verehrung der Eidechse wird auch aus dem Hinterlande von Dahome, dem Königreiche Borgu, bezeugt [6]), ebenso aus Fetu, [7]) während den Schilluk ihr Stammgott *Niekam*

---

[1]) v. Hellwald, Naturgeschichte, II, 21.
[2]) Bastian, Bilder, 160 — Koeler in M B, IV, 148; vgl. Bruns, V, 156.
[3]) Waitz, II, 200; vgl. Zöller, Kamerun, I, 89.
[4]) Globus, X, 285, XII, 256.
[5]) Pruneau de Pommegorge, 195; vgl. Vinson, 15. — Pesch, 85.
[6]) Berghaus, 55.
[7]) Bruns, V, 152. — Müller, Fetu, 48.

u. a. in der Gestalt einer Eidechse erscheint [1]). Nach dem Glauben der Sulu können sich Menschen in Eidechsen verwandeln. [2]) RICHTER erzählt aus Bukoba von einer *Kabila*, die keine Eidechse berühren darf, ohne Hautausschlag zu bekommen. [3]) Den Betschuanen gilt die Eidechse als Urheberin grossen Übels. [4])

Am ausgeprägtesten und zugleich in den sonderbarsten Formen findet sich die Eidechsenverehrung auf Madagaskar. SIBREE berichtet von dort über ein merkwürdiges Tier, *Fanany* genannt (auch *Fananimpitoloha*, „das Fanany mit sieben Köpfen"), „das verschiedentlich als Eidechse, Wurm oder Schlange beschrieben wird." Dieses Fabeltier „soll aus dem Leichname der Toten von adeligem Blute kommen und eine Verkörperung ihrer Geister sein." [5])

2. Unterordnung: Wurmzüngler (*Rhiptoglossa*).
Einzige Familie: Chamäleons (*Chamaeleontidae*).

Von den Betschuanen wird das Chamäleon als Unglückstier wie die Eidechse aufgefasst. Den Madagassen flösst es „eine Art von religiöser Scheu" ein [6]).

3. Unterordnung: Schlangen (*Ophidia*).

Es kommen hier, soweit wir sehen werden, besonders in Betracht

2. Familie: Stummelfüsser (*Boidae*).
Pythonschlangen (*Pythoniae*).
1. Gattung: Felsenschlangen (*Python*).
Natalfelsenschlange (*P. natalensis*).
Assala (*P. sebae* oder *Coluber sebae*).
Boaschlangen (*Boinae*).
4. Gattung: Schlinger (*Boa*).
Königsschlange (*Boa constrictor*).
5. Familie: Nattern (*Colubridae*).
Erste Reihe: Glattzähner (*Aglypha*).
Echte Nattern (*Colubrinae*).
8. Gattung: Baumschlangen (*Dendrophis*).
Glanznatter (*D. pictus* oder *Leptophis pictus* oder *Ahaetulla belli*).

„De tous les animaux, le plus généralement révéré par les Noirs d'Afrique, c'est le serpent". Mit diesen Worten leitet RÉVILLE seine Charakteristik des Schlangenkultes bei den afrikanischen Naturvölkern ein, und wir schliessen uns ihm ohne weiteres in seinem Urteile an [7]). Die Verehrung der Schlange in Afrika ist fast allgemein zu nennen und wird von den meisten Reisenden erwähnt, bez. bestätigt.

[1]) RATZEL, II, 43. [2]) TYLOR, Anfänge, II, 7.
[3]) RICHTER in M Sch, XII, 83 f. [4]) SIEVERS—HAHN, 196.
[5]) SIBREE, 309 f.; vgl. 263. — KELLER, Inseln, 76. — FROBENIUS, Weltanschauung, 51 ff.
[6]) SIEVERS-HAHN, 196. — WAITZ, II, 441.
[7]) RÉVILLE. I, 65; vgl. WUTTKE, I, 63. — VINSON. 15.

Ganz besonders ausgebildet tritt uns der Schlangenkult entgegen in Dahome, dann bei den Kaffern und endlich bei den Stämmen am oberen Nil.

In Westafrika stossen wir von Norden her zuerst auf Schlangenverehrung bei den teils zum Islam sich bekennenden, teils heidnisch gebliebenen Mandingo (zwischen dem oberen und unteren Niger und der Küste), denen die Schlange als Verkörperung ihres Schutzgeistes gilt und deshalb ein ehrerbietigst geduldeter Hausgenosse ist [1]). In Buluma am Fisherman Lake (Liberia) fand Büttikofer eine grosse heilige Schlange, die als unverletzliche Schutzheilige der Stadt gegen böse Mächte galt und gefüttert wurde [2]). Dieser vereinzelte Fall erinnerte Büttikofer an den berühmten Schlangendienst in Dahome, den wir jetzt im Anschluss hauptsächlich an die ausführlichen Schilderungen von Isert, Labarthe, Wilson, Répin und Zöller erörtern wollen.

Als Mittelpunkt des interessanten und verhältnismässig reich ausgestatteten Schlangenkultes in Dahome [3]) wird die Hafenstadt Weida (mit der umliegenden Landschaft ein Teil des alten Reiches Ardra) genannt, östlich von Gross-Popo gelegen. [4]) In Klein-Popo noch unbekannt, beginnt der Schlangenkult in milder Form bei Gross-Popo und erreicht den Höhepunkt seiner Entwickelung in Weida, „wo den nicht giftigen Schlangen und namentlich den sehr zahlreichen Boas eine ähnliche Verehrung dargebracht wird wie im alten Ägypten dem Apis." [5]) Der Schlangengott als solcher führt den Namen *Dañh-gbi* [6]). Der grösste der zahlreichen Schlangentempel gilt als die erste Sehenswürdigkeit von Weida. [7]) Als Grund für die Heilighaltung der Schlangen giebt Wilson an, dass man glaubt, die Seelen der Toten seien in sie übergegangen [8]); jedoch fügt Wilson hinzu, dass dieser Glaube ursprünglich wohl die Veranlassung zu ihrer Verehrung gegeben habe, mit der Zeit aber, „wie es in solchen Dingen gewöhnlich zu geschehen pflegt", in Vergessenheit geraten sei, worauf man die Verehrung auf die Tiere selbst übertragen, die sie angeblich bewohnenden Geister aber vernachlässigt habe. Durch schonende und aufmerksame Behandlung sind die heilig gehaltenen Tiere schliesslich zahm und gelehrig geworden und unterscheiden sich nun so auffallend von anderen wilden Tieren, „dass die abergläubischen Begriffe der Eingeborenen in dieser Erscheinung einen wesentlichen Stützpunkt finden." Die Berichte über den Ursprung des Schlangenkultes gehen auseinander. Bosman erzählt, dass nach den Angaben der Eingeborenen vor vielen Jahren eine Schlange aus fremdem Lande wegen der Bosheit der dort wohnenden Menschen zu ihnen nach Weida gekommen, hier mit grosser Freude aufgenommen, unter Ehrenbezeugungen in einer seidenen Decke nach einem Hause, dem jetzigen Tempel, getragen und bis auf den heutigen Tag gepflegt worden sei. Das betreffende Exemplar lebte während Bosman's Besuch in Weida angeblich noch. [9]) Ursprünglich war der Schlangenkult auf Weida beschränkt. Als die Dahomer von Norden

[1]) Pesch, 90. — Schneider, 165, 196.
[2]) Büttikofer in A E, I, 86. Derselbe, Liberia, II, 328 f.
[3]) Nach Hornberger, (P M 1867, 48) bedeutet Daho-me soviel wie „*Da wo me*" oder „im Bauch der Schlange."
[4]) Pruneau de Porregorge, 195. — Dalzel, XXIX. — Büttner, 7 f. — Burkhardt—Grundemann, I. Abt., 55. — Hartmann, 215. — Berghaus, II, 42. — Ausland, 1852, 47 (nach Forbes). — Labat, II, 129. — v. Hellwald, Naturgeschichte, 150. — Bruns, V, 154, 156. — Vinson, 16. — Schneider, 197 f. — Pesch, 85. — Meiners, I, 205 ff.
[5]) Zöller, Kamerun, I, 53 f.
[6]) Seidel in Z A, 1897, 161.
[7]) Zöller, Kamerun, I, 52 f.; vgl. Isert, 140.
[8]) Wilson, 155, 161 f.
[9]) Bosman, 448; vgl. Waitz, II, 179.

her Ardra (Weida) angriffen, sandten ihnen die Bewohner von Weida, statt sich in einer Schlacht zu verteidigen, unter grossen Ceremonien eine ihrer heiligen Schlangen entgegen, die der andringenden Armee Einhalt tun sollte; da sie das nicht vermochte, gaben die Weidaer allen Widerstand auf und flohen [1]). Ihre Überwinder, die Dahomeer, nahmen aber den Schlangendienst sehr bald auch an [2]). Nach LABAT datiert die Verehrung der Schlange in Weida überhaupt erst seit dieser Schlacht [3]), während ANDREE [4]) schreibt, dass die vorzugsweise verehrte Schlangenart nach dem Glauben der Weidaer von einer riesigen, Jahrhunderte alten Schlangenmutter abstamme, die einst Göttin des Volkes von Ardra gewesen sei, „diese Leute machten sich aber ihres Schutzes unwürdig, und deshalb übertrug die Schlange denselben auf jene in Weida, in deren Lager sie während einer Schlacht überging." ISERT, der die „Fetischschlange" als ein „herrliches Tier" schildert, von grauer Farbe mit gelben und braunen Flecken überstreut und von der Länge und Dicke eines Menschenarmes, erklärt die Schlangenverehrung in Dahome aus einer zufälligen Ursache: man habe einmal bemerkt, wie die jetzt verehrte harmlose Schlange eine Giftschlange in dem Augenblicke tötete, als diese im Begriff war, einen Menschen zu beissen, und an dieser Handlung habe man sie als Schutzgottheit erkannt. [5]) In bedeutend höherer Sphäre bewegt sich die Deutung, die ZÖLLER giebt: die Eingeborenen hätten ihm auf Befragen erklärt, die Schlangen seien nicht selbst Götter, sondern Verkörperungen „eines sehr mächtigen und einflussreichen göttlichen Princips", mit dessen Hülfe Kranke Heilung und treue Anhänger der Schlangen Reichtum erlangen könnten. Wie man sich dieses Prinzip vorstellt, konnte ZÖLLER nicht in Erfahrung bringen. [6])

Über den Kult selbst berichten BOSMAN, LABARTHE, der sich auf BOSMAN zu stützen scheint, und ZÖLLER eingehend. Wer eine der vollkommen ungefährlichen Schlangen findet, ist gehalten, sie in den Schlangentempel zu bringen; wer dies unterlässt, setzt sich schwerer Strafe aus. [7]) Der Schlangentempel wird von BOSMAN als ein sehr schön gebautes Haus, auf einer zwei Meilen von des Königs Dorf entfernten Höhe gelegen und von einem Baume überschattet, geschildert. [8]) Die sachlichsten Beschreibungen geben der französische Marinearzt RÉPIN, ZÖLLER und BÜTTNER. Die beiden letzteren sprechen nur von e i n e m Tempel und zwar in Weida, während RÉPIN noch einen zweiten zwei Wegstunden von dem Fort Weida nach Norden entfernten Tempel in Xavi besucht hat. BOSMAN hat anscheinend nur den zweiten gesehen; demnach wäre der Tempel in der Stadt Weida selbst jüngeren Datums. DUNCAN, der 1845 in Weida war, hat Schlangenhäuser in mehreren Teilen der Stadt gefunden. BÜTTNER beschreibt den Tempel als „ein nicht bedeutendes, ummauertes, mit einigen Bäumen bestandenes Gebiet inmitten der Stadt", das „in einigen offenen Pavillons" eine ganze Anzahl verschiedenartiger Schlangen enthält. Nach RÉPIN ist der Tempel selbst „situé non loin du fort, dans un lieu un peu isolé, sous un groupe d'arbres magnifiques. Ce curieux édifice consiste simplement en une sorte de rotonde de dix à douze mètres de diamètre et de sept à huit de hauteur. Ses murs en terre sèche,

[1]) Im Jahre 1727; vgl. SCHURTZ in HELMOLTS Weltgeschichte, III, 453.
[2]) NORRIS, 396. — LABARTHE, 149. — A H R, 333 f. — Ausland, 1891, 570; vgl. WAITZ, II, 179.
[3]) LABAT, II, 133.
[4]) ANDREE, im Globus, VIII, 247.
[5]) ISERT, 142 f., 175. — BOSMAN, 448, 459; vgl. LABAT, II, 133. — A. H. R. 333.
[6]) ZÖLLER, Kamerun, I, 54.
[7]) ISERT, 143. — RÉPIN, in Tour du monde 1863, 1. Band, 72. — LABARTHE, 149; vgl. BÜTTNER, 8. — WITTUM, 75.
[8]) BOSMAN, 448.

comme ceux des cases des habitants, sont percés de deux portes opposées, par lesquelles entrent et sortent librement les divinités du lieu". Das Innere dieses Raumes wimmelt förmlich von Schlangen. Die Tiere, die Répin genau schildert und in die Familien der Pythonschlangen und Nattern einordnet, halten sich mit Vorliebe unter dem Dache auf einem rund herumlaufenden Sims auf, entweder zusammengerollt oder ihre Riesenleiber zum teil herabhängen lassend. In diesem Tempel sollen nach Répin über 100, nach Zöller über 1000, in ganz Weida 3000 heilige Schlangen leben. Die kleineren von ihnen gehorchen bis zu einem gewissen Grade den Weisungen ihrer Priester; die grösseren dagegen scheinen vermöge ihrer Kräfte sich vollkommen frei bewegen zu dürfen. Répin beschreibt die Schlangen als 1 bis 3 Meter lang, spindelförmig, doch in der Mitte ein wenig dicker, mit einem Schwanz, der ungefähr $^1/_3$ der Körperlänge ausmacht; der Kopf ist breit, abgeplattet und dreieckig, jedoch mit abgerundeten Ecken, und sitzt auf einem Hals, der etwas kürzer ist als der Körper. Ihre Farbe schwankt zwischen hellgelb und grünlich gelb, wahrscheinlich entsprechend dem Alter. Die Mehrzahl hat zwei braune Linien auf dem Rücken; die anderen sind unregelmässig gefleckt. [1]

An den eigentlichen Schlangentempel schliesst sich ein gewöhnliches, aber sehr langes Gebäude an, das Wohnhaus der Priester. Neben den Priestern stehen in speziellem Dienste der heiligen Schlangen eine Anzahl Priesterinnen (nach Labarthe 12, nach Répin 6), die gleich den Vestalinnen ehelos bleiben müssen, freilich nur, um im Geheimen desto zügellosere nächtliche Orgien mit den Schlangenpriestern zu feiern. Waitz weist einerseits auf diese groben sinnlichen Ausschweifungen der Priester hin, leitet andererseits aus den der Schlange zugeschriebenen göttlichen Wirkungen (vgl. S. 118 unter [4]) ihre Bedeutung als Symbol der schaffenden Naturkraft ab und bringt dann beide Momente in ursächlichen Zusammenhang, indem er vermutet, dass der ganze Schlangenkult den Priestern nur dazu diene, unter dem Deckmantel der Religion sich sinnlichen Ausschweifungen hinzugeben. Eine solche Vermutung liegt nahe und ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, bleibt aber aus dem uns vorliegenden Material unbewiesen. Allerdings würden dann die angeführten Erzählungen über die Entstehung des Schlangendienstes an Wahrscheinlichkeit verlieren, [2] wenn man nicht annehmen will, dass diese Erklärung — falls sie wirklich auf Äusserungen von Schlangenpriestern zurückginge oder ihren Überzeugungen entspräche — keine ursprüngliche, sondern eine erst später aus vorliegenden Tatsachen konstruierte ist.

Die Priesterinnen beziehen ein halbjährliches Gehalt (5 Kabeschen Kauris) vom Könige, der ihnen ausserdem 4 Sklaven zur Bebauung des ihrem Unterhalte dienenden Landes zur Verfügung stellt [3]. Für ihren Beruf werden sie von den Priestern durch einen raffinierten Betrug gewonnen, den diese aus Habgier und zu unzüchtigen Zwecken (in der angedeuteten Weise) alljährlich inscenieren. Bosman berichtet von dem Glauben des törichten, durch die Priester irregeleiteten Volkes, dass in der Zeit von der Getreidesaat im Mai an bis dahin, wo das Getreide (Mais) Mannshöhe erlangt hat, die heiligen Schlangen zur Abend- und Nachtzeit die schönsten jungen Mädchen in eine Art heilige Raserei versetzen, so dass diese zum Zwecke ihrer Heilung auf mehrere Monate in ein besonders dazu gebautes Haus gebracht werden müssen, während ihre Eltern in dieser Zeit auf das reichlichste für ihren

---

[1] Répin, a. a. O. 71 f., 74. — Zöller, Kamerun, I, 55 f. — Büttner, 7 f. — A H R. 338. — Ausland, 1846, 1157.

[2] Waitz, II. 179 f.; vgl. hierzu die Erklärung, S. 115, unter 6).

[3] Labarthe, 149 f.

Unterhalt zu sorgen haben, wobei natürlich der Hauptanteil auf die Priester entfällt. Auch glaubt man, dass die Schlange die Macht habe, eine Jungfrau aus verschlossenem Hause weg zu entführen. In Wahrheit aber werden die betreffenden jungen Mädchen von den Priestern durch Drohungen gezwungen, die Raserei zu heucheln und ihnen in jeder Weise zu Willen zu sein, während die Eltern meinen, dass ihre Töchter von dem Schlangengott zu Gattinnen begehrt worden seien [1]).

Um zu verstehen, wie sich solche Anschauungen im Volke erhalten können, ohne dass der Priesterbetrug eines Tages öffentlich entlarvt wird, muss man bedenken, dass die Priester der Menge gegenüber über eine unbeschränkte Macht verfügen und jeden, der ihre Wege zu kreuzen sich unterstehen sollte, ohne weiteres stumm machen würden.

Schon der Verfasser der „Allgemeinen Historie der Reisen" (1749) konstatiert, dass sich seine Quellen, soweit sie einerseits von den rasenden Weibern und andererseits von den Priesterinnen der Schlange berichten, nicht recht vereinigen lassen [2]). Der Grund für diese sehr berechtigte Bemerkung scheint darin zu liegen, dass die Schilderungen der älteren Reisenden den Anschein erwecken, als stände das Institut der Schlangenpriesterinnen in keinem inneren Zusammenhang mit den eben gekennzeichneten nächtlichen Vorgängen zur Zeit der Getreidereife, während wir mit Sicherheit annehmen können, dass es sich bei diesen Vorgängen tatsächlich darum handelt, Kandidatinnen für das künftige Priesterinnenamt zu gewinnen, eine Ansicht, die besonders durch die Ausführungen Répins sehr gestützt wird [3]). Danach greifen die alten Priesterinnen an den bezeichneten Abenden von den Priestern überredete junge Mädchen im Alter von 10 bis 12 Jahren auf, halten sie eine Zeit lang gefangen und unterrichten sie in den heiligen Bräuchen und Tänzen, zeichnen sie ausserdem durch in die Haut eingeschnittene Schlangenfiguren als Eigentum des Gottes [4]). Nachdem man ihnen über alles, was mit ihnen vorgegangen ist, Schweigen auferlegt hat, werden sie wieder zu ihren Eltern gebracht, müssen von Zeit zu Zeit im Tempel zu Ehren der Gottheit tanzen, um schliesslich, wenn sie mannbar geworden sind, mit dieser, d. h. mit den Schlangenpriestern, vermählt zu werden und damit endgültig in den Stand der Priesterinnen einzutreten [5]). Später dürfen einige von ihnen, wie Répin mitteilt, sich mit gewöhnlichen Sterblichen (simples mortels) verheiraten, ohne indes dadurch etwas von ihrem geweihten Charakter zu verlieren. Hierin scheint es begründet zu sein, dass die Zahl der eigentlichen Priesterinnen nur auf 12 oder 6 angegeben wird, während doch die Zahl der aufgegriffenen Mädchen unbeschränkt bleibt (schon des daraus erzielten Gewinnes wegen), und hierin dürften sich die scheinbar auseinander gehenden Quellen vereinigen.

Sehr interessant ist hier eine Bemerkung Oldendorp's, der unter den Negern auf den caraibischen Inseln um die Mitte des 18. Jahrhunderts als Missionar tätig war; er behandelt in seiner Geschichte dieser Mission u. a. die Religion der afrikanischen Neger, wobei er ausdrücklich betont, dass er sich auf mündliche Mitteilungen der von ihm unterrichteten Neger stützt. Diese haben ihm erzählt, dass in Weida eine Negerin bei einer grossen Schlange *Daboy* das Priestertum verwalte und junge Mädchen, die jährlich mit Gewalt aufgegriffen werden, in den Religionsgesängen und Tänzen unterrichte, künstlich zeichne

[1]) Bosman, 449 ff. — A H R, 342; vgl. Bastian, Mensch, III, 202. — Globus, VIII, 247 f.
[2]) A H R, 348.
[3]) Répin, a. a. O. 74, 2. Spalte.
[4]) Klemm, III, 363, (nach Isert).
[5]) A. H. R. 345 ff.

und schliesslich gewissermassen mit der grossen Schlange verheirate und zu ihren Priesterinnen weihe [1]).

Die Schlangen werden mit Ratten und Hühnern gefüttert, wohl auch mit kleinen in den Sümpfen gesammelten Tieren. Nach LABARTHE glaubt das Volk allerdings, die Schlangen nähmen überhaupt keine Nahrung zu sich. Jedenfalls werden alle anderen Opfertiere, die die Menge der Schlange darbringt, von den Priestern verzehrt [2]).

Zu Ehren der Schlange fand früher in jedem Jahre ein grosses Fest mit feierlichem Zug nach dem Schlangentempel statt. Der König und sein Statthalter beschenkten bei dieser Gelegenheit die Schlange und ihre Priesterinnen reichlich; für die Teilnehmer wurde ein Ochse geschlachtet, dessen Blut und Geschlinge man heimlich der Schlange gab; auch stiftete der König Branntwein und 5 Kabeschen Kauris. Das Fest dauerte unter den ausschweifendsten Lustbarkeiten gewöhnlich 7 Tage lang [3]). Doch bemerkt schon BOSMAN, dass der König (wahrscheinlich der grossen Kosten wegen) dieses Schlangenfest abgeschafft habe.

Nach dem Glauben des Volkes werden alle Schmerzen geheilt, sobald man den leidenden Körperteil mit einer heiligen Schlange in Berührung bringt; schwangere Weiber erbitten von ihr eine glückliche Niederkunft, indem sie ihr Geschenke darbringen, unfruchtbare flehen sie um Kindersegen an. Die Priesterinnen wissen diesen Aberglauben natürlich bestens auszunützen. In dürren und nassen Zeiten wird die Schlange um Hülfe angerufen; BASTIAN spricht von einer Prozession, die man in Zeiten der Teuerung nach dem Schlangentempel veranstaltet. Von der Schlange hofft man günstigen Einfluss auf das Gedeihen des Viehes und der Feldfrüchte, selbst auf den Ausgang eines Krieges. Dass dabei reiche Opfer dargebracht werden müssen, besonders vom Könige, deren Löwenanteil der Priesterschaft zu gute kommt, ist selbstverständlich [4]).

Sehr oft geschieht es, dass eins der heiligen Tiere, die zu wissen scheinen, dass man ihnen nichts zu leide tut, den Tempel verlässt und einen Streifzug in die Stadt unternimmt, „so dass fast stündlich dort aufgefangene Schlangen wieder zum Tempel gebracht werden", wobei man die grösseren, die unter Umständen gefährlich werden könnten, in einen Sack steckt, während die kleineren auf den Armen getragen werden [5]).

Wer vorsätzlich eine heilige Schlange tötet oder auch nur verletzt, wird unwiderruflich mit dem Tode bestraft und zwar angeblich auf dem Scheiterhaufen. Selbst ein Europäer, der sich an einer der nicht giftigen Schlangen vergreifen wollte, würde dies schwer büssen müssen und wohl auch durch die Macht des Königs nicht vor der Volkswut geschützt werden können [6]). Die Berichte darüber, ob dieser kritische Fall schon eingetreten sei, widerstreiten sich übrigens [7]).

Daneben besteht eine besondere Form der Sühne für diejenigen, die aus Versehen, etwa bei der Feldarbeit, eine heilige Schlange getötet haben. „Sie müssen sich freiwillig beim ersten der Schlangenpriester melden, und einmal im Jahre wird alsdann für alle gleichzeitig das Verfahren der Reinigung vorgenommen. Bis dahin bleiben sie auch äusser-

---

[1]) OLDENDORP, I, 328.
[2]) BOSMAN, 460. — LABARTHE, 149. — ZÖLLER, Kamerun I, 56; vgl. A H R, 332.
[3]) BOSMAN, 448 f. — LABARTHE, 150 f; vgl. BASTIAN, Mensch III, 202. — Globus VIII, 247. — WAITZ II, 180.
[4]) LABARTHE, 150. — BOSMAN, 446 f. — BASTIAN, Mensch III, 202. — ZÖLLER, Kamerun I, 56; vgl. A H R, 339. — BRUNS, V, 154. — WAITZ, II, 179.
[5]) ISERT, 142. — ZÖLLER, Kamerun I, 56. — VINSON, 16. — SCHNEIDER, 197.
[6]) BOSMAN, 455. — ISERT, 142. — ZÖLLER, Kamerun I, 53. 56; vgl. BRUNS V, 155. — HARTMANN, 215.
[7]) Vgl. A H R, 334 f. — Globus VIII, 218. — ZÖLLER, Kamerun I, 56. — HARTMANN, 215.

lich als Ausgestossene gekennzeichnet. Die Reinigung besteht darin, dass alle gleichzeitig und zwar zusammen mit Schweinen und Hühnern" — die wohl als Sühnopfer zu gelten haben; betr. des Schweines, vgl. hierunten unter [2]) — „in ein Haus eingesperrt werden, an das man Feuer legt. Sobald die Zerstörung des Hauses soweit vorgeschritten ist, dass die Ausgestossenen hindurchbrechen können, rennen sie, von den Umstehenden mit Prügeln empfangen, zur Lagune, um sich hineinstürzend ihre halbverbrannte Haut zu kühlen. Mit der Kahlscherung des Kopfes ist die Reinigung beendet, und die bis dahin Ausgestossenen erfreuen sich wieder derselben Rechte wie alle übrigen". [1]) Selbst Tiere, die einer heiligen Schlange ein Leid antun, müssen für diese Schandtat büssen. Im Jahre 1697 hatte in Weida ein Schwein eine heilige Schlange gefressen, worauf der König befahl, alle Schweine zu vertilgen [2]).

Von Weida aus greift der Schlangenkult in die benachbarten Gebiete über. Er findet sich in abgeschwächten Formen fast an der ganzen westafrikanischen Küste wieder. Noch verhältnismässig am auffallendsten tritt er in Gross-Popo an der Mündung des Mono-Flusses hervor, weil dort die gewaltige *Boa constrictor*, die zu der Klasse der giftlosen und heiligen Schlangen gehört, bei weitem häufiger vorkommt als in Weida. Sie steht hier ebenfalls in hohem Ansehen und darf auch von einem Europäer nicht belästigt werden, wenn dieser sich nicht sehr grossen Unannehmlichkeiten aussetzen bez. mit hohen Summen loskaufen will. Jeder, der eine solche Schlange findet, muss den Fetischpriester rufen lassen, und dieser befördert das Tier mit kühnem Griff in einen Sack und dann nach der Schlangeninsel, die hier die Stelle des Schlangentempels zu vertreten scheint. Doch bereits in Agué (zwischen Gross- und Klein-Popo) und anderwärts „dürfte jeder Weisse es ohne besonders grosse Gefahr wagen, ein solches Tier zu töten" [3]).

Wie nichtige Ursachen der Verehrung eines Tieres zu Grunde liegen können, zeigt die Veranlassung, aus der einzelne Eweer (vor allem solche weiblichen Geschlechts) der Riesenschlange göttliche Ehren erweisen. Der Missionar Zündel schreibt hierüber folgendes. „Man verehrt eine gewisse Riesenschlange, weil einheimische Kaufleute, die mit Glasperlen handeln, dem Volke eingeredet haben, diese Perlen stammten von der Haut einer grossen Schlange (nach anderer Version sind sie die Exkremente der Schlange). Da nun die Perlen von den Frauen sehr begehrt wurden, zogen sie vorgeblich den Regenbogen, in Wirklichkeit aber jene geheimnisvolle Schlange, deren Symbol der Regenbogen ist, weil sich in ihm die Hautfarben der Schlange abspiegeln, in den Kreis ihrer Götterverehrung in der Hoffnung, dadurch den Geist, der die geschätzten Perlen verwaltet und den sie in der Schlange verkörpert glaubten, zu reichlicherer Spendung seiner Kostbarkeit veranlassen zu können." Diese Riesenschlange ist natürlich ein mythisches Gebilde; doch gelten kleinere Arten der Boa als ihre sichtbaren Boten [4]).

Wilson hebt besonders hervor, dass die Schlange von Popo sehr zahm und gut abgerichtet sei [5]). Neben der nicht giftigen *Boa constrictor* verehren die Eweer noch eine giftige

[1]) Zöller, Kamerun, I, 56 f.; vgl. Hartmann, 215. — Vinson 16.

[2]) Bosman, 461. — Labat, II, 133. — A H R 336; vgl. Bastian, Mensch, III, 198. Nach Isert, (324 f.; vgl Klemm, III, 368), ist allerdings nicht die Schlange, sondern die Schnecke die von den Schweinen beleidigte Gottheit gewesen; doch da Isert die Schnecke als Wurm bezeichnet, liegt es nahe, mit den anderen Autoren an eine (kleine) Schlange zu denken, zumal die Schnecke sonst nirgends als „Favoritgottheit" der Weidaer, wie sie Isert bezeichnet, genannt wird.

[3]) Zöller, Togoland, 156, 192. — Derselbe, Kamerun, I, 53, 89.

[4]) Zündel, in Z G E, XII, 413, 417 f. — Zur Deutung des Mythus vgl. Frobenius, Weltanschauung, 82 ff.

[5]) Wilson, 162.

Schlange als das Symbol des Schlangengottes *Voduda;* dieser Kult stammt aus Glewe in Dabome [1]).

An der Goldküste (von der Volta-Mündung bis zum Dreispitzenkap) tritt uns die Schlangenverehrung mehrfach entgegen, so in der Nähe der Volta-Mündung, wo man eine ausgestopfte Schlangenhaut als Fetisch beim Schwur gebraucht, und in der alten dänischen Kolonie Fetu (hinter Friedrichsburg) [2]). Nach Cruickshank führt hier die Schlange als Gegenstand des Kultes, ebenso wie alle anderen Kultobjekte die Bezeichnung „*Souman*" [3]). Réville erzählt aus den Aufzeichnungen des Missionars Ramseyer, wie dieser im Aschantilande eine ihm unbequeme Schlange töten wollte, aber von den Eingeborenen daran gehindert wurde unter dem Vorgeben, dass diese Schlange der Nachkomme einer heiligen Schlange sei, deren Grabhügel in der Stadt Abankoro der Gegenstand eines Kultes war [4]).

Wie nach Westen, so erstrecken sich Ausläufer des Schlangenkultes in Weida auch nach Osten und Norden. In Borgu wird die *Boa constrictor* ebenso verehrt wie im Niger-Delta, speziell in Brass-Town [5]). Eine Schlange, die Menschen tötet, gilt den Duala an der Küste Kameruns und ihren nördlichen Hinterleuten, den Bakwiri, sowie den an der Westküste verbreiteten Kru, deren Heimat das Hinterland von Liberia bis Kap Palmas ist, als von einem bösen Geist besessen [6]). Die Bakwiri haben ausserdem vor einer dicken, $^3/_4$ M. langen, gelb und schwarz gemusterten Blindschleiche eine Abneigung, da sie nach ihrer Meinung vom Himmel fällt (deshalb *Nyam a loba* oder Gottestier genannt) [7]). Im allgemeinen sieht man aber in ganz Afrika in den Schlangen Verkörperungen guter Hausgeister und verehrt namentlich in den Riesenschlangen die Seelen verstorbener Häuptlinge [8]). Nach der Beschreibung Bastians wird auf Fernando Póo, wenn ansteckende Kinderkrankheiten ausbrechen, eine Schlangenhaut auf einen Pfahl in der Mitte eines Platzes aufgesteckt, von deren Berührung durch die Säuglinge sich die Mütter Gutes versprechen. In dem Dorfe Issapoo war die Erneuerung dieser Schlangenhaut zu einer jährlichen Feierlichkeit geworden, und alle in demselben Jahre geborenen Kinder mussten die Haut schon im Voraus berühren [9]). — Beachtenswert ist eine Verordnung des britischen Konsuls für die Bucht von Biafra und Fernando Póo (Artikel 12 des Vertrags vom 17 November 1856): „Da bisher so lange eine Zurückhaltung im Handel stattgefunden hat und unter den Eingeborenen viel Zorn erregt worden ist, weil eine gewisse Art von *Boa constrictor*, welche die Häuser besucht und welche den Brassmen *ju-ju* oder geheiligt ist, durch die weissen Männer in ihrer Unwissenheit getötet wurde, so wird hiemit allen britischen Untertanen verboten, irgend eine solche Schlange zu beschädigen oder zu vernichten" [10]).

Bruns weiss von den Bewohnern der Provinz Sundi (von San Salvador aus nach Nordosten bis an den Kongo sich erstreckend) zu erzählen, dass sie die Schlangen, die sich auf Bäumen sehen lassen, als ihre Schutzgottheiten verehren [11]). Figuren, aus Lehm geformt,

1) Spieth, in M J 1893, 85. — Seidel, in Z A 1897, 161 f.; vgl. Afrika 1898, 115.
2) Müller, Fetu, 48 f. — Römer, 74. — Bruns, V, 152.
3) Cruickshank, 217.
4) Réville, 66; vgl. Schneider, 198. — v. Hellwald, Naturgeschichte, 154.
5) Crowther, im Church Missionary Intelligencer, 1866, 223. — Bastian, Bilder, 160; vlg. Globus, X, 285. — Z. V. XVII, 269. — Berghaus, II, 55.
6) Ausland, 1880, 169.
7) Seidel, in B K III, 194.
8) Ausland, 1888, 589
9) Bastian, San Salvador, 318, f. (Man denke an unsere Schutzpockenimpfung).
10) Mitgeteilt (nach M'Lennan) bei Spencer, I, 403.
11) Bruns, IV, 106; vgl. 153.

die Schlangen vorstellen, fand POGGE in Lunda unter kleinen Strohhütten in der Nähe der Wasserplätze [1]. Derselbe Reisende beobachtete in Mussumba gelegentlich der Hochzeit einer Tochter des Munta Jnmwo, dass einer etwa zwei Fuss langen, daumenstarken braungrünlichen Blindschleiche, die hier als gutes Omen gilt, gehuldigt wurde. Er bemerkt dazu, dass die Schlange an der Küste und in Songo (10° S. 17/18° O.) als böses Omen betrachtet wird [2].

FRITSCH berichtet: „Die meisten schwarzen Stämme Süd-Afrikas haben einen unüberwindlichen Widerwillen gegen Fisch, ohne dass sie dafür irgend einen bestimmten Grund angeben könnten. Die Antwort, welche man gewöhnlich bei einer einschlägigen Frage erhält, ist, dass die Fische Schlangen wären, und sie sich daher fürchteten, dieselben zu essen". KOLBE macht die beachtenswerte Angabe, dass den Hottentotten das Essen von Fischen ohne Schuppen, also z. B. von Aalen, verboten ist: die Ähnlichkeit des Aales und der Schlange liegt auf der Hand. Darin, dass der Fisch das nationale Tier z. B. der Batlapi ist, vermutet FRITSCH kaum „den wahren Grund für den herrschenden Widerwillen, da sich dieser über die verschiedensten Stämme verbreitet zeigt", ohne freilich das Rätsel endgültig zu lösen, indem er sagt: „Wenn sie manche Tiere grundsätzlich nicht töten, so geschieht es aus einem unklaren Aberglauben, der sich auf mannigfache Dinge ausdehnt, ohne dass ein besonderer Grund dafür angegeben wird" [3]. Sollte nicht eben diesem „unklaren Aberglauben" die über ganz Afrika verbreitete Idee zu Grunde liegen, dass in den Schlangen die Geister Verstorbener wohnen? Man hält die Fische für eine Abart oder Verwandte der Schlangen und scheut sich deshalb, sie zu essen. Vielleicht wird diese Anschauung noch verstärkt durch den Gedanken, dass die Fische die im Wasser umgekommenen Menschen verzehren, wie sich die Schlangen nach dem Volksglauben von Leichenstaub nähren.

Weite Kreise zieht die Schlangenverehrung bei den Kaffervölkern im Südosten Afrikas. CASALIS schreibt: „Les Cafres-Zoulous s'imaginent que leurs ancêtres les visitent le plus souvent sous la forme de serpents. Aussi, dès qu'un de ces reptiles se montre près de leurs demeures, se hâte-t-on de le saluer du nom de père, de placer des jattes de lait sur son passage et de l'éconduire doucement avec le plus grand respect" [4]. TYLOR spricht es aus, dass die Sulu den Glauben am vollkommensten ausgebildet haben, „dass die Toten zu Schlangen werden, zu Geschöpfen also, deren Hautwechsel schon so oft mit dem Gedanken an Auferstehung und Unsterblichkeit in Zusammenhang gebracht worden ist" [5]. BLEEK spricht von *Innyoka* bei den Sulu und versteht darunter unschuldige Hausschlangen, die als Träger der Geister verstorbener Familien- und Stammeshäupter gelten und durch Opfer (Rinder, Ziegen etc.) versöhnt werden [6]. Zeigt sich auf dem Grabe eines Verstorbenen eine Schlange, so glaubt man, dass dessen Seele, bei den Sulu *I-hlozi* (Mehrzahl *Ama-hlozi*) oder *Isiduta*, bei den Kosa *U'mshologu* (Mehrzahl *Imi-shologu*) [7] genannt, in ihr Wohnung genommen habe [8]. Freilich ist das nicht so zu verstehen, dass er dauernd in

[1] POGGE, 117 f. (Vgl. S. 126 unter 8).

[2] POGGE, 195.

[3] FRITSCH, 3 Jahre 338 f. Derselbe, Eingeborene 107, 139. — KOLBE, 487; vgl. ANDREE, Parallelen, 125. — SIEVERS-HAHN, 123.

[4] CASALIS, 259 f. — FRITSCH, Eingeborene, 139; vgl. KRANZ, 112. — HAARHOFF, 94.

[5] TYLOR, Urgeschichte, II, 7; vgl. KRANZ, 111 f. — PLATZ, 107.

[6] BLEEK im Ausland, 1857, 744.

[7] *U'mshologu*, bezeichnet besonders den Geist eines bestimmten früheren Häuptlings, ohne dass man sich über dessen Person klar ist.

[8] Ausland, 1857, 744. — FRITSCH, Eingeborene 98, 139. — BASTIAN, Mensch, III, 201. — WAITZ, II, 413.

ihr wohnt, sondern so, „dass er. wenn er Menschen zu besuchen wünscht, ihre Gestalt annimmt" [1]). Diese Schlange gilt als *Itongo* (Mehrzahl *Amatongo*), Schutzgeist, Gott des Hauses; ihre Besuche in den Hütten der Verstorbenen sind sehr erwünscht und werden im Notfalle durch ein Schlachtopfer erbeten, das um so wirksamer ist, je lauter das Opfertier schreit (Vgl. S. 105 unter [10])). Eine Schlange, die beim Anblick von Menschen umkehrt, ist kein *Itongo*. Verletzung einer *Itongo*-Schlange zieht die Rache des sie bewohnenden Geistes nach sich; sie kann nur durch umständliche Reinigungszeremonien (Brandopfer) gesühnt werden [2]). Übrigens kann man wohl eine Schlange vernichten, aber den sie bewohnenden *I-hlozi* nicht [3]). Stirbt jemand, der die Schlange gereizt hat, an ihrem Biss, so sieht man darin eine gerechte Strafe für irgend eine Untat [4]). Es handelt sich hier nebenbeibemerkt nicht um e i n e bestimmte Gattung von Schlangen, sondern man kennt besondere Arten für die Geister der Häuptlinge, andere für die des gemeinen Volkes und wieder andere für die der Weiber. Es werden gelbe, grüne und braune, in der Regel unschädliche Schlangen verehrt, und die Kaffern sollen wünschen, „nach dem Tode in eine gelbe Schlange verwandelt zu werden", die in den Häusern zum Mäusefangen benutzt wird [5]). Tötet man eine dem Geiste eines Häuptlings zur Behausung dienende grüne Schlange, so wird ihr Skelett am Tore der Niederlassung auf die Umzäunung gesteckt [6]). Die Kosa und die Matebele bringen der grünen Schlange eine besondere Verehrung entgegen und suchen den sie bewohnenden Geist durch Opfer sich günstig zu stimmen [7]). Die Kosa verehren ausserdem noch die Wasserschlange (*Icanti*), der sie Versöhnungsopfer darbringen, „damit Unglücksfälle durch Ertrinken nicht so häufig geschehen möchten", und die Riesenschlange, die ihnen ein Bild der Unüberwindlichkeit ist und die bei Todesstrafe niemand umbringen darf, weil dadurch dem Orte und Lande, wo sie lebt, Schutz und Sicherheit genommen wird. Eine Erinnerung an früheren Schlangenkult fand MERENSKY bei den Basuto in Nord-Transvaal darin, dass die Mädchen bei der *Koma* (Mannbarkeitsfeier) um eine aus Lehm gebildete Schlange tanzen [8]). Die Baronga (an der Delagoa-Bai) erzählen, dass eine Frau, die von den Früchten eines den göttlichen Schlangen geweihten Baumes ass, sterben musste [9]).

Spuren von Schlangenverehrung finden sich bei einigen Volksstämmen nördlich vom Sambesi gegen den Nyassa-See hin, so bei den Maravi, nach deren Anschauung die Seelen guter Menschen nach dem Tode in gewisse Schlangen übergehen [10]).

In Deutsch-Ostafrika steht die Schlange bei einigen Völkern mehr oder weniger im Ansehen eines heiligen Tieres. Schwarze und Pythonschlangen werden von den Waschambaa (Usambara) selten getötet, da ihr Tod Krankheit nach sich ziehen würde; deshalb ruft der von Krankheit heimgesuchte Mschhambaa ihre Hilfe an, indem er sie durch ein Schaf- oder Ziegenopfer zu versöhnen sucht [11]). Bei den Wapare (im Pare-Gebige südöstlich vom

---

[1]) BRYCK, 112 f.

[2]) FRITSCH, Eingeborene 106. — WAITZ, II, 178. — KRANZ 106. — HARTMANN, 216.

[3]) Diesen Gedanken bezeichnet BLEEK als eine neue Erscheinung in der Dogmengeschichte der Sulu.

[4]) FRITSCH, Eingeborene, 106.

[5]) KROPF, 192. — Ausland 1875, 667. — HARTMANN, 216. — RATZEL, II, 44. — TYLOR, Urgeschichte, II, 7. — v. HELLWALD, Naturgeschichte, 65.

[6]) KROPF, 192. — RATZEL, II, 44.

[7]) KROPF, 192, 285.

[8]) MERENSKY, Erinnerungen, 38 f.; vgl. Ausland, 1875, 667.

[9]) JUNOD, 385, vgl auch 397 f., 469.

[10]) WAITZ, II, 419. — BREHM, VII, 217 (nach LIVINGSTONE). — SCHNEIDER, 146. — PLATZ, 154.

[11]) STORCH, in M.Sch., IX, 313. — JOHANSSEN, in N M 1892, 143; vgl. M J XI, 108.

Kilimandjaro), von denen diese Auffassung stammt, wagen nur die Mutigsten eine solche Schlange zu erlegen, und auch das nicht, ohne sie sofort danach durch ein Opfer zu versöhnen; erkrankt trotzdem ein Familienglied, so muss der Medizinmann ein Huhn oder eine Ziege opfern und die Krankheit besprechen; die Knochen des Opfertieres aber werden gesammelt, hinter dem Rücken zu einem Baum getragen und dort niedergelegt [1]. In Unyanyembe, einer Landschaft im südlichen Uniamwesi, beobachtete CAMERON, wie seine Leute eine grosse 10 Fuss lange Boa, die sich in eine Hütte eingeschlichen hatte, langsam aus dem Dorfe hinaustrieben; sie duldeten nicht, dass CAMERON sie erlegte, da sie ein *Pepo*, ein Geist sei und ihr gewaltsamer Tod den Bewohnern des Dorfes ein Unglück bringen würde [2]. Die Wakerewe (auf Ukerewe im Viktoria Nyansa) töten keine Schlange, „sondern sehen ruhig zu, wenn diese Reptilien ihre Hütten besuchen, und preisen diejenigen glücklich, die durch den Biss einer Giftschlange getötet werden" [3]. Im Bezirk Bukoba besteht Schlangenkultus in Verbindung mit der Anschauung, dass die Seelen der Abgeschiedenen die Schutzgeister der Lebenden sind und mit diesen beständig verkehren [4]. Es ist daher anzunehmen, dass man in den Schlangen Träger menschlicher Seelen sieht. Als heilig gilt vor allen Dingen eine grosse schwarze (giftige), in Ihangiro (südlich von Bukoba) nebenbei noch eine kleine dicke (ungiftige) Art, in Usindja (am Südufer des Viktoria Nyansa) die Riesenschlange. Die Verehrung der Schlange in Bukoba ist symbolisch; in dem ihr geweihten Hain muss nicht notwendig eine Schlange vorhanden sein, denn man stellt sich ihre Anwesenheit daselbst geistig vor, ebenso wie ihre Fütterung mit reifen Bananen symbolisch ist. In jedem Dorfe wohnt ein *Katikiro* (Unterhäuptling), der hauptsächlich für die Beerdigung heiliger Schlangen zu sorgen hat; wer auf seinem Grundstück eine tote heilige Schlange findet, hat dies dem *Katikiro* unter Beifügung eines weissen Schafes und zweier Ketten (200 Stück) Kauris zu melden, worauf dieser am späten Abend die Schlange begräbt, nachdem er sie mit dem Schaffell zugedeckt hat. Am nächsten Tage darf kein Weib die Hütte verlassen. Auch gilt das Anrufen einer heiligen Schlange unter gewissen Ceremonien als Gottesurteil; nach Ablauf einer bestimmten Frist stirbt dann entweder der Beklagte oder aber der Kläger, falls seine Anschuldigungen erfunden waren, worauf die Angehörigen des Verstorbenen die Schlange durch Opfer versöhnen müssen [5].

Bei den Völkern in dem weitverzweigten Quellgebiet des Nils, welchem der Bezirk Bukoba genau genommen schon zuzurechnen ist, tritt der Schlangenkult wieder tiefer eingewurzelt und in grösserer räumlicher Ausbreitung auf als in südlicheren Gegenden. Die Bari glauben von der schwarzen Viperschlange abzustammen; sie nennen sie *Yukanye* (Grossmutter) und bewirten sie mit Milch [6]. Bei den Dinka findet sich fast in jedem Hause eine ungeheure zahme Schlange, eine *Python*, die völlig harmlos ist, dem Locken ihres Herrn folgt und sich mit Milch füttern lässt, sie wird besonders wegen ihrer prophetischen Gaben verehrt und gilt auch hier als Ahnherrin, deren gewaltsamer Tod Unheil bringt. KAUFMANN berichtet, dass man ihr zu Ehren, wenn sie in das Lager kommt,

---

[1] STORCH, in M Sch, IX, 313.
[2] CAMERON, I. 162.
[3] KOLLMANN, 97.
[4] RICHTER, in M Sch, XII, 97.
[5] RICHTER, in M Sch, XII, 100 f., 90 f.
[6] KAUFMANN, 127, 188; vgl. RATZEL II, 44.

einen Ochsen schlachtet [1]. In ähnlicher Weise wird die Schlange auch von den Schilluk und Makaraka (im Quellgebiet des Gazellenflusses) heilig gehalten; sie ist übrigens das einzige Tier, dem die Dinka sowohl wie auch die Schilluk göttliche Verehrung zollen [2]. Von den Nuer sagt MARNO ausdrücklich, dass sie die Schlange verabscheuen, wobei zu bemerken ist, dass KAUFMANN auch von den Dinka und Schilluk den Eindruck empfangen haben will, dass ihnen die Schlange als das Symbol des bösen Prinzips gilt, während SCHWEINFURTH erzählt, dass die Dinka die Schlangen als „ihre Brüder" bezeichnen und die Schilluk ihren Gott und Stammvater *Niekam* in der Schlange verkörpert sehen [3]. Die Agow (östlich vom Tana-See) haben eine grosse Achtung vor den Schlangen, füttern sie und schliessen aus ihrem Fressen oder Nichtfressen auf die Zukunft [4].

Die Galla, und zwar vorzugsweise die östlichen (Schoa), sehen die Schlange als die Mutter des Menschengeschlechtes an und zollen ihr eine hohe Verehrung; sie opfern ihr Milch und wenden sich hauptsächlich an sie, um Heilung von Krankheiten zu erlangen. KRAPF weist hierbei auf die Schlangenverehrung im altäthiopischen Götzendienste hin und bemerkt, dass auch die Abessinier behaupten, vor ihrer Bekehrung eine grosse Schlange angebetet zu haben, woraus wir auf eine früher noch viel bedeutendere Ausbreitung des Schlangenkultes in diesen Gegenden schliessen dürfen [5]. Heute greift er nach Norden bis zum 15. Breitengrade vor, wo die Kunama und Barea noch als seine Anhänger gelten können [6]. Im Kunama-Lande hat übrigens noch heute jeder Gau ein bestimmtes Tier als seinen besonderen Gaugott, genau wie einst in Ägypten.

NACHTIGAL erwähnt den Glauben der Inselbewohner des Tsad-Sees, speziell der Budduma, an ein fabelhaftes mächtiges Wesen, das das höchste Ansehen geniesst und bei wichtigen Anlässen um Rat und Hülfe gebeten wird; dieses Wesen, das den Geist des Sees darstellt, denkt man sich in einer riesigen im Wasser lebenden Schlange verkörpert [7]. — Nach BASTIAN hat jedes Quartier in Kairo eine Schlange als Schutzgeist [8].

Auf Madagaskar spielte die Schlange eine Rolle als Symbol des Gottes der Heilkunde *Ramahavaly*, des Hauptidols der Centralprovinz. Bei den Umzügen dieses Götzen musste jeder seiner Begleiter eine Schlange in der Hand tragen, die durch ihre Windungen den Schrecken der Zuschauer erregen sollte. Diese Schlangen sind nach der Deutung, die FROBENIUS gegeben hat, als Werkzeug der Rache *Ramahavalys* aufzufassen, durch die er jede Beleidigung rächte, während seine getreuen Anhänger durch die Freundschaft mit Schlangen ausgezeichnet waren [9].

II. Ordnung: Panzerechsen (*Emydosauria*).
Einzige Familie: Krokodile (*Crocodilidae*).

Das typische Beispiel für die Heilighaltung des Krokodils unter den afrikanischen

---

[1] KAUFMANN, 126 f. — CASATI I, 42. — VITA HASSAN I, 58 f. — BREHM VII, 217 (nach HEUGLIN); vgl. RATZEL II, 44.
[2] KAUFMANN, 126. — VITA HASSAN I, 61. — SCHWEINFURTH I, 169. — SIEVERS-HAHN, 123.
[3] MARNO, 350. — KAUFMANN, 126 — SCHWEINFURTH I, 169. (SCHWEINFURTH nennt 3 Schlangenarten, die er im Dinka-Lande fand: *Psammophis punctatus* DUN., *Psam. sibilans* L. und *Ahaetulla irregularis* LEACH.). PETERMANN und HASSENSTEIN in P M E B II, 22.
[4] BRUNS, II, 179. Zur Situation vgl. die Karte bei WAITZ, II.
[5] KRAPF, I, 99 f. 104 — WAITZ, II, 518 — HARTMANN, 215. — BREHM, VII, 217. — RATZEL, II, 44.
[6] v. HELLWALD, Naturgeschichte, 257. [7] NACHTIGAL, 369.
[8] BASTIAN, Mensch, III, 201. [9] SIBREE, 300; vgl. PESCH, 39. — FROBENIUS, Weltanschauung, 59.

Naturvölkern bieten die Betschuanen und zwar speziell die Bakwena, deren Wohnsitze sich heute von den nordwestlichen Quellflüssen des Limpopo (Krokodilfluss) in der Gegend von Kolobeng über Molepolole in nordwestlicher Richtung nach der Kalahari zu erstrecken; für diesen Volksstamm ist das Krokodil geradezu das nationale Tier, obgleich nach Fritsch „von einem eigentlichen Kultus kaum die Rede sein kann", vielmehr die nationalen Tiere (auch anderer Betschuanen-Stämme) für die Eingeborenen nur Gegenstand des Aberglaubens sind [1]). Holub bestätigt dies, indem er feststellt, dass die Betschuanen keine eigentliche Religion besitzen, sondern nur gewissen Tieren eine Art Verehrung zollen, die sich darauf beschränkt, dass sie das Tier nicht töten, sein Fleisch nicht geniessen und sein Fell nicht gebrauchen. Unter diesen geweihten Tieren hebt Holub bei den Bakwena das Krokodil hervor und erklärt *Ba-kwena* als „die Leute, die das Krokodil ehren, d. h. seinen Tanz begehen"; etwas näheres über diesen Tanz teilt er leider nicht mit [2]). Dass wir aber gerade in diesem Tanz und den damit zusammenhängenden Gebräuchen den Ausdruck religiöser Empfindungen der Bakwena sehen, braucht nach unserer im Eingang gekennzeichneten Stellung zu dem Problem der Religion bei den Naturvölkern kaum bemerkt zu werden. Nach Bastian, der berichtet, dass die Bakwena vor einem Krokodil (B. schreibt irrtümlich „Alligator") ausspeien mit den Worten: „Hier ist Sünde", könnte man vermuten, dass das Krokodil ihnen als Verkörperung eines bösen Princips gilt [3]).

Eine ähnliche Stellung wie bei den Bakwena scheint das Krokodil in dem religiösen Anschauungskreise der Basuto einzunehmen, des südlichsten Stammes der Ost-Betschuanen (östlich vom Oranje-Freistaat zwischen dem Caledon-Fluss und den Draken-Bergen), und zwar gelten die Krokodile hier „für Wassergeister, die Menschen und Vieh mit ihrem Blicke töten und sie unter Wasser ziehen", also für ausgesprochen böse Geister; dies bestätigt der Missionar Endemann in seinen Berichten über die Sotho-Neger (Basuto), in denen er mitteilt, dass bei diesen ein von einem Krokodil Gebissener verbannt wird, während nach Bastian bei den Bakwena (und Bamangwato) diese Massregel schon platzgreift, wenn jemand durch ein Krokodil nur mit Wasser bespritzt worden ist [4]). (Vgl. S. 103 unter [9])). Dass das Krokodil das Totemtier der Basuto ist, geht daraus hervor, dass ihre Redner in den Volksversammlungen die Zuhörer als „Söhne des Krokodils" anzureden pflegen [5]). Bastian erklärt diese Erscheinung in anderem Zusammenhange, indem er sie zurückführt auf ein ursprüngliches Speiseverbot, gestützt auf Hahn, der von den Herero bemerkt, dass sich die Speiseverbote nach der *Ejanda* (*Eganda*), d. h. Abkunft (vgl. S. 107 unter [8])) richten, von wo aus das betreffende „nationale Tier" leicht in die Bedeutung eines Stammeswappens übergeht, zum Symbol der Stammesgruppe wird [6]). Hierzu stimmt vielleicht ein Ausspruch des Basuto-Häuptlings Moschesch († 1870), den uns Casalis mitteilt: „Es scheint uns, dass die Welt seit immer dagewesen sein muss, ausgenommen freilich Menschen und Tiere, die nach unserer Anschauung einen Ursprung genommen haben, und zwar zuerst die Tiere und hierauf die Menschen" [7]). Schneider meint, dass die Sitte der

---

[1]) Fritsch, 3 Jahre, 338.
[2]) Holub, Süd-Afrika I, 412, 478. Derselbe in Z E XXV, 197.
[3]) Bastian, Mensch III, 200; vgl. Waitz, II, 413.
[4]) Bastian, Mensch III, 190 f. — Endemann in Z E VI, 43 und in A M III, 85; vgl. Waitz, II, 413. — Hartmann, 225.
[5]) Bryce, 113; Vgl. Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 420.
[6]) Bastian, Loangoküste I, 186; vgl. Ratzel, II, 43.
[7]) Haarhoff, 90; vgl. Waitz, II, 413.

Betschuanen, sich nach Tieren zu benennen und diese zu verehren, dem Glauben an eine Beeinflussung oder Beseelung derselben durch die Barimo (die Geister der Abgeschiedenen) entstamme [1]).

Auf Madagaskar werden die Krokodile, von denen alle Flüsse und Seen wimmeln und denen zahlreiche Menschenleben zum Opfer fallen, vielfach als göttliche Wesen angebetet, weil man ihre vermeintlich übernatürliche Macht fürchtet. Von den Eingeborenen am Itasy-See (westlich von Antananarivo) wird berichtet, dass sie nicht einmal wagen, einen Speer über einem Flusse zu schütteln aus Scheu vor der Rache der beleidigten Reptilien. In scheinbarem Widerspruch damit steht ihre Gepflogenheit, alljährlich in einem feierlichen Aufruf an die Krokodile diesen für jedes geraubte Menschenleben blutige Rache anzudrohen, indem sie gleichzeitig alle gutgesinnten Krokodile ermahnen, sich abseits zu halten, da sie nur ihren bösgesinnten Verwandten etwas anhaben wollten [2]). Doch findet sich dieser Zug allenthalben und nicht nur bei Naturvölkern wieder, dass man gefürchtete Wesen durch Versprechungen zu gewinnen oder aber, wenn man augenblicklich vor ihnen sicher ist, durch Drohungen einzuschüchtern sucht [3]). Vielleicht ist die fast vollständige Schonung der Krokodile zum teil auch auf den Glauben zurückzuführen, der sich besonders bei den Antankarana (im äussersten Norden von Madagaskar), aber auch bei den Betsileo und ebenso bei den Antarayes findet, dass nämlich „die Geister ihrer Häuptlinge in Krokodile übergehen, während die des niederen Volkes in andere Tiere verwandelt werden" [4]). Eine grosse Rolle spielt auf Madagaskar das Krokodil-Ordal, das hauptsächlich bei den Antaymour gebräuchlich ist und darin besteht, dass der Angeklagte durch einen Fluss schwimmen muss, in dem sich viele Krokodile aufhalten, die als Richter angerufen werden [5]).

Als mehr oder weniger heilig gelten die Krokodile den Kaffern [6]), während in der Gegend von Tete der Glaube herrscht, dass lebendige Menschen zeitweise die Gestalt von Krokodilen annehmen könnten [7]).

An der Westküste Afrikas findet sich die Verehrung des Krokodils vom südlichen Kongobecken bis nach Senegambien. In Lunda stellt man aus Lehm gebildete Krokodile unter kleinen Strohdächern an den Wasserplätzen auf [8]) (Vgl. S. 121 unter [1]).) Die Bafiote (an der Loango-Küste vom Kongo bis zum Kuilu) fertigen Tierfiguren als Aufenthaltsorte für unsichtbare Fetische, mit Höhlungen im Innern zur Aufbewahrung von Zaubermitteln, die vielfach durch Tierhautstücke verschlossen werden; sie sind aus Holz geschnitzt und mit Takula-Farbe oder mit Asche und Tonmergel eingerieben und — wenn schon länger im Gebrauch — mit zahlreichen Nägeln und spitzen Eisenfragmenten beschlagen, wodurch ihre Wirksamkeit bei der Entdeckung von Verbrechen bezeugt wird. (Vgl. oben unter [3]).) Diese Tierfiguren stellen u. a. häufig Krokodile dar [9]). Felszeichnungen, die zweifellos Kroko-

[1]) Schneider, 141.
[2]) Sibree, 301 f.; vgl. Keller, Inseln, 76.
[3]) Vgl. hierzu das Einschlagen von Nägeln in Fetische, um sie durch den ihnen damit vermeintlich verursachten Schmerz zu gewissenhafter Erfüllung ihrer Pflichten anzuspornen. So Bastian; vgl. Lenz, 183. — Vgl ferner E. S. Hartland: The Legend of Perseus Vol II, 199. Abbildungen der betr. Fetische bei Schmeltz, I A f E VII, 144 und Album of the Ethnogr. of the Congo Basin pl. 205. — Chavanne 409.
[4]) Sibree. 302. — Waitz, II, 179.
[5]) Waitz, II, 440, etc.
[6]) Kropf, 206
[7]) Andree, Forschungsreisen, 369.
[8]) Pogge, 117 f.
[9]) Chavanne, 408 f.

dile nachbilden sollen, fand Passarge in Adamaua (Nordkamerun) bei Garua (am Benue) und ähnliche auch in Kassa. Passarge vermutet, dass die Zeichnungen aus der Heidenzeit stammen und die Bedeutung von Fetischen haben; die von ihm befragten Haussa erkannten die seltsamen Figuren nicht, wohl aber sofort sein Boy, der aus Ida am Niger stammte, ein Umstand, der an Interesse gewinnt durch Vergleichung mit einer Tatsache, die Zöller aus Bonny mitteilt, dass sich nämlich dort im Fetischhaue Holzschnitzereien finden, die namentlich Rieseneidechsen und Krokodile darstellen; auch die Volksstämme am Niger aufwärts bis zum Einfluss des Benue, so die Ibo, Akpoto u. a., sollen das Krokodil verehren [1]. Bastian nennt unter den *Nabikem* am Calabar (vgl. S. 98 unter [2]) auch Krokodile. Von einer mehr oder minder ausgeprägten Verehrung des Krokodils wird uns ferner berichtet aus dem Königreich Borgu, aus einzelnen Gegenden Togos (das Krokodil gilt speziell als Schutzgott von Klein-Popo), aus Ada an der Volta-Mündung, von der Goldküste und aus Aschanti, wo die Krokodile für böse Geister gelten [2]. An der Goldküste wird besonders das Krokodil von Dixcove genannt, das angeblich auf ein gewisses Pfeifen dem Menschen über Land folgt, sobald dieser einen weissen Vogel in der Hand trägt [3]. Bastian bestätigt, dass sich fast an der ganzen Westküste neben dem Kultus anderer Tiere herlaufend der des Krokodils finde, und bemerkt, dass nach dem landläufigen Glauben die Seele dessen, der ein Krokodil tötet, falls dieses das seiner Familie heilige Tier ist, in den Körper eines solchen fahren wird, worin man eine ganz besonders schwere Strafe erblickt [4]. Die Bewohner von Liberia bringen an den Flussufern eigens zum Schutze der Wasch- und Trinkplätze gegen Krokodile *Grigris* (Fetische: nämlich Strohwische, Tuchlappen, leere Flaschen, Bretter u. s. f.) an [5]. In Senegambien sah Bastian Teiche, in denen Krokodile gefüttert wurden wie einst im See Möris (Ägypten); doch scheint man dies mehr aus Vorsicht (da die gesättigten Tiere weniger gefährlich sind) als aus Verehrung zu tun, wenigstens nach dem Zeugnisse von Anne Raffenel: „Les Senegambiens n'ont ni respect ni adoration pour les caïmans, à la différence de certains Guinéens: ils les redoutent simplement comme dangereux et comme des individus adonnés à la magie" [6].

III. Ordnung: Schildkröten (*Chelonia*).

Das Vorkommen eines Götzenbildes, das möglicherweise eine Schildkröte darstellt, bezeugt Buchholz von den Akwapim (etwa von Akkra an der Goldküste bis zum Voltaknie bei Kpong): er bezeichnet die betreffende Figur, deren Einweihung zum Fetischbilde er beiwohnte, als eine rohe versilberte Nachbildung eines Tieres, das ihm eine Schildkröte zu sein schien. [7] Berghaus, dem eine ältere Quelle vorgelegen haben muss, nennt die Schildkröte unter den Fetischen des Königreichs Borgu [8].

---

[1] Passarge, 90. — Zöller, Kamerun, I, 89. — Waitz, II, 178; vgl. Schneider, 196. — Ausland 1880, 169.
[2] Monrad, 33. — Klemm, III, 363 (nach Hutton). — Berghaus, II, 55. — Waitz, II, 179. — Wilson, 161. — Zöller, Kamerun I, 53. — Ratzel, II, 43. — v. Hellwald, Naturgeschichte 154. — Bowdich, 362. — Ausland, 1891, 570.
[3] Wilson, 155, 162.
[4] Bastian, Bilder, 145, 161; vgl. Pesch, 42. — Tylor, Anfänge, II, 7 f.
[5] Büttikofer, II, 329
[6] Bastian, Bilder, 161. — Raffenel, Voyage dans l'Afrique occidentale (1846), 84; vgl. Vinson, 17.
[7] Ausland, 1880, 167; vgl. v. Hellwald, Naturgeschichte, 155.
[8] Berghaus, II, 55.

Fische.

I. Ordnung: Stachelflosser (*Acanthopterygii*).
6. Unterordnung: Schwertfischförmige (*Xiphiiformes*).
15. Familie: Schwertfische (*Xiphiidae*).

Die Verehrung des Schwertfisches beschränkt sich — soweit bekannt — auf die Guineaküste (nach Klemm auf Weida)[1]. Lubbock berichtet, gestützt auf Astley, dass die Verehrung der Guinea-Neger für den Schwertfisch soweit gehe, dass sie ihn nie absichtlich fangen; wenn er aber doch zufällig in ihren Besitz gerät, verzehren sie ihn erst dann, nachdem sie sein Schwert abgeschnitten haben, das sie trocknen und als Fetisch betrachten[2].

8. Unterordnung: Groppen- und Makrelenförmige (*Cottoscombriformes*).
22. Familie: Makrelen (*Scombridae*).

Ausser der eigentlichen Makrele[3]) verehrt man an der Guinea-Küste einen Fisch Namens Bonito, Bonite oder Thonfisch; es ist das eine Makrelenart, dem zur zweiten Gattung der Makrelen gerechneten Thunfisch verwandt (*Thynnus pelamys*)[4].

IV. Ordnung: Edelfische (*Physostomi*).
29. Familie: Aalfische (*Muraenidae*).

Hildebrandt erzählt, dass auf der Comoro-Insel Johanna in einem Bache ein grosser Aal lebt, zu dem die Eingeborenen in Zeiten der Dürre oder anderer Notstände hinausziehen; sie beten zu ihm, essen dann und werfen ihm schliesslich die Speiseüberreste zu.[5]

VIII. Ordnung: Knorpelflosser (*Chondropterygii*).
1. Unterordnung: Quermäuler (*Plagiostomata*).
1. Sippschaft: Haie (*Selachoidei*).

An erster Stelle unter den Fischen, die von den afrikanischen Naturvölkern mit abergläubischer Furcht betrachtet werden, steht der Hai, der schon durch seine Gefrässigkeit die Aufmerksamkeit erregen muss. Der Mittelpunkt seiner Verehrung ist das Niger-Delta, besonders das Land am Neu-Calabar (Bonny und Umgegend)[6]. Nach Wilson kommt dieser Gott „täglich zum Ufer empor, um zu sehen, ob irgend ein menschliches Opfer zn seiner Mahlzeit bereit liegt". Bisweilen gelten die Haie, die alle Fische in den Flüssen vertilgen, anch für verzauberte Menschen.[7] Früher stand auf der Erlegung eines Haies die Todes-

[1] A H R, 179; vgl. Klemm, III, 368.
[2] Lubbock, 231.
[3] Lubbock, a. a. O.
[4] A H R, a. a. O.; vgl. Deutsche Kolonialzeitung, 1904, 304.
[5] Hildebrandt, in Z E, X, 383.
[6] Globus, X, 285, (nach Crowther); vgl. Waitz, II, 178. — Ratzel, II, 48. — Schneider, 196. — Kobler, in M B, IV, 82.
[7] Wilson, 161 f., 164.

strafe, da die Tiere sich aber infolgedessen dermassen vermehrten, dass täglich Frauen und Kinder beim Wasserholen von ihnen verschlungen wurden, soll ihnen eine Art religiöser Revolution um 1850 (?) den Charakter der Unverletzlichkeit genommen haben.[1] Eine der Gottheiten, deren Kulte in den religiösen Gepflogenheiten des *Ievhe*-Ordens in Togo vereinigt sind, ist *Aw'leketi*, ein Meeresgott, dessen Abzeichen der Hai ist, wodurch der Zusammenhang mit der Verehrung des Haifisches angedeutet wird[2].

Dass die Speiseverbote sich auch auf den Fisch erstrecken, ist schon erwähnt worden mit der Begründung, dass man die Fische vielfach für Wasserschlangen hält. (Vgl. S. 31 f. unter [3].) Wie streng man dieses Verbot, besonders in Südafrika, beobachtet, zeigt Fritschs Äusserung, dass viele sicher eher verhungern als eine „Wasserschlange" auch nur kosten würden[3]. An der Goldküste ist das Fisch-Essen einzelnen Personen an bestimmten Tagen oder überhaupt verboten.[4] Die Mitglieder des schon erwähnten *Ievhe*-Ordens haben sich des Fisches *Adepe* zu enthalten.[5] Die Wadschagga verschmähen den Fisch als Nahrungsmittel.[6]

Das typische „Fischvolk", d. h. die Leute, die sämtliche Fische ehren oder, wie sie sich selbst ausdrücken, den Tanz der Fische begehen, sind die Batlapi, ein Betschuanenstamm in der Gegend von Kuruman (Britisch-Betschuanenland)[7]. (Vgl. S. 121).

Insekten.

1. Ordnung: Käfer (*Coleoptera* oder *Eleutherata*).
   Fünfzeher (*Col. pentamera*).
14. Familie: Blatthornkäfer (*Lamellicornia* oder *Scarabaeidae*).
   Mistkäfer (*Lamellic. laparostictica*).
1. Sippe: Mistkäfer im engeren Sinne (*Coprophaga*).

Eins der merkwürdigsten Tiere ist der *Skarabaeus*[8] oder heilige Pillendreher (*Ateuchus sacer* oder *Ateuchus Aegyptiorum*), ein Käfer, der bei den Hottentotten und einigen ostafrikanischen Völkern göttliche Ehren geniesst und schon im alten Ägypten zu den bevorzugten Tiergottheiten gehörte. Livingstone, Baker und Fritsch schildern den Pillendreher übereinstimmend als ein sehr nützliches Insekt: er beseitigt in emsiger Tätigkeit jede Spur

---

[1] Bastian, im Ausland, 1859. — Derselbe, Bilder, 160.
[2] Spieth, im Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft, 1893, 53. — Derselbe in M J, 1893, 85. — Seidel, in Z A, 1897, 161.
[3] Fritsch, 3 Jahre, 338; vgl. Schurtz, Speiseverbote, 24, Anm. 30.
[4] Labat, I, 297. — Falkenstein, I, 217.
[5] Spieth, in M J, 1893, 86.
[6] v. Höhnel, in P M E, IC, 22.
[7] Holub, in Z E, XXV, 197. — Fritsch, 3 Jahre, 338. — Bastian, Loangoküste, 186; vgl. Ratzel, II, 42. — Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 420. — Livingstone, Erforschungsreisen, 149.
[8] *Skarabäus* ist eigentlich das in Stein geschnitzte Bild dieses Käfers; doch wird auch der Käfer selbst so bezeichnet.

von tierischen Exkrementen, indem er aus dem Dünger Kugeln von der Grösse einer Wallnuss oder eines Billardballes formt und diese dann in der Weise fortrollt, dass er rückwärtsgehend den Ball mit den emporgehobenen Hinterfüssen schiebt, während er den Kopf zur Erde neigt. Wo dieser Käfer häufig vorkommt, wie in Kuruman, sind die Dörfer infolgedessen sehr reinlich. Sind die Kugeln, deren jede von einem Käferpaar gemeinschaftlich angefertigt wird, an einen sicheren und geeigneten Ort mit weichem Boden gerollt, so gräbt der Pillendreher so viel Erde unter der Kugel weg, dass sie völlig im Boden versteckt ist, und das Weibchen legt dann je ein Ei in jede Kugel, in der die heranwachsende Larve genügende Nahrung findet, bis sie selbst für ihr Fortkommen sorgen kann. Der Käfer erscheint kurz nach dem Anfange der nassen Jahreszeit und setzt seine Arbeit fort, bis der Regen aufhört, worauf er dann wieder verschwindet.[1] Er wird 2,5 bis 3 cm. lang, ist schwarz, wenig glänzend, an Kopf, Thorax und Beinen schwarz gefranst und hat auf den Flügeidecken schwache Längsrippen; die Larve ist dem Engerling ähnlich, auf dem Rücken grau gefleckt, und hält sich bis zum nächsten Jahre verborgen.

Burckhardt, der 1813/14 Nubien bereiste, konstatiert dort am Westufer des Nils das Vorkommen des Skarabäus; er vermutet, dass der Skarabäus-Dienst der alten Ägypter in Nubien entstanden sei, bringt aber keine Beweise dafür. Nach seinen Angaben fürchten die Nubier den Käfer, weil sie glauben, er sei giftig und vergifte die Speisen. Burckhardt meint, man könne dieses Tier mit Recht als ein Sinnbild der leidenden Ergebung in den Willen der göttlichen Vorsehung betrachten; denn unmöglich könnten diese Käfer auf den Sanddünen, auf denen sie sich aufhalten, je Wasser trinken, und ihre Nahrung müsse höchst kärglich sein; man sehe sie jedoch stets beschäftigt, und sie arbeiteten sich unermüdet auf ihren Wegen über den Sand fort[2].

Eine eigentliche Verehruug scheint dieser Käfer ausser bei den Hottentotten in Afrika nicht zu finden. Von den letzteren berichtet schon Peter Kolbe, dass sie einen Käfer verehren, dem sie Schafe und selbst Ochsen schlachten; doch ist es zweifelhaft, ob die Angaben Kolbe's nicht auf die Heuschrecke zu deuten sind, die tatsächlich von den Hottentotten verehrt wird. Allerdings bestätigt Peters neuerdings den Skarabäus-Kult bei den Hottentotten und beschreibt diese Hottentottengottheit als einen grünen halbfingerlangen unseren Schrötern verwandten Käfer, wobei zu beachten ist, dass Peters in dieser, der altägyptischen analogen religiösen Anschauung einen Beweis für die Verwandtschaft der Hottentotten mit den Ägyptern sehen will[3]. Hartmann erwähnt nach dem Bericht des belgischen Reisenden Pruyssenaere den Gebrauch des heiligen Rüsselkäfers, „eines schön grünen in Süd-Sennar gemeinen Skarabäus" als Amulett bei den Berta (am oberen Blauen Nil) und erkennt darin den Pillendreher der alten Ägypter wieder[4]. Noch mag der Anschauung der Kosa gedacht werden, die den Mistkäfer (*Uqongotwane*) aus ausgekautem und weggeworfenem Zuckerrohr entstehen lassen, ihm also einen wunderbaren Ursprung zuschreiben[5].

---

[1]) Livingstone, Missionsreisen, I, 57 f. — Baker, 257. — Fritsch, 8 Jahre, 29 f. — Derselbe, Süd-Afrika, I, 219; vgl. Klein und Thomé, 277.

[2]) Burckhardt, 40.

[3]) Kolbe, 416, f. — Peters, 291 f.; vgl. Waitz, II, 343. — Ratzel, I, 705 f. — Pütz, II, 582 f.

[4]) Hartmann, 208. Die Bezeichnung Rüsselkäfer ist unzutreffend; die Rüsselkäfer bilden eine ganz andere Familie, die „*Curculionidae*".

[5]) Kropp, 207.

VI. Ordnung: Kaukerfe, Geradflügler*(*Gymnognatha*, *Orthoptera*).
Gesellige Kaukerfe (*Orthoptera gregaria*).
5. Familie: Termiten (*Termitina*).

Bastian berichtet (nach d'Urville) von einer Anbetung, die in manchen Gegenden der Westküste den Hügeln der *Bugbugs* oder „weissen Ameisen" d. i. Termiten gezollt wird; sie bezieht sich häufig auf die abgeschiedenen Geister vornehmer Häuptlinge, die in solchen Nestern begraben werden, damit die als Reliquien aufzubewahrenden Knochen möglichst rasch und vollkommen vom Fleische gelöst werden [1]. Nach Winterbottom hält man die Erdhaufen der Termiten für Sitze von Geistern, denen man opfert; die Opfer gelten als angenehm, wenn die Termiten sie verzehren [2].

Schreitende Kaukerfe (*Orthoptera gressoria*).
7. Familie: Fangschrecken (*Mantodea*).

Die Gottesanbeterin (*Mantis religiosa*), von den Buschvölkern *Cagn* genannt, geniesst von seiten der Buschmänner und vermutlich auch der Hottentotten eine ausserordentliche Verehrung, obwohl Fritsch Bedenken dagegen geltend macht, indem er meint, dass irgend welche abergläubische Gebräuche in zufälliger Verbindung mit irgend welchen Tieren die Forscher veranlasst hätten, hieraus Tierkult anzunehmen [3]. Leider fehlen weitere Angaben in der Litteratur, die diesen Fall eingehender zu untersuchen und zu beurteilen gestatteten. Das Vorkommen der *Mantis religiosa* konstatiert Soyaux ausdrücklich in der Gegend von Mpungu-au-dóngo (portugiesische Grenzfeste in Westafrika), spricht aber von keiner Verehrung derselben [4].

Von manchen Buschmännern wird eine Raupe *Ngo* verehrt; sie wird angeblich von einem Geist bewohnt, der gute Jagdbeute zu spenden im stande ist [5].

Weichtiere.

Die Schnecke wurde nach Iserts Beobachtung von den Mokas angebetet, gleichzeitig aber auch gegessen; also scheint diese Verehrung nicht sehr tief gegangen zu sein, oder es handelte sich um ein Speiseverbot nur für einzelne. Dass die Schnecke in Weida „Favoritgottheit" war, ist bei dem dort herrschenden intensiven Schlangenkult sehr unwahrscheinlich (Vgl. S. 29 unter Anm. [2]) [6]. Nach dem Glauben der Kosa entstehen aus den Eiern der Schnecken nicht wieder Schnecken, sondern Schlangen [7].

---

[1] Bastian, Bilder, 181.
[2] Vgl. Klemm, III, 363. — Ratzel, II, 44.
[3] Frobenius, in „Afrika", V, 241. — Fritsch, Eingeborene, 340. — V A 1890, 265; vergl. Burkhardt—Grundemann, 2. Abt., 104. — Hartmann, 226 f.
[4] Soyaux, II, 53.
[5] Ratzel, I, 690. — Pesch 44.
[6] Isert, 324.
[7] Kropf, 207.

Zusammenfassender Überblick.

Stellen wir die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen in der Weise zusammen, dass wir für jedes einzelne Tier die Gebiete innerhalb Afrikas, in denen es Gegenstand des Kultes ist, kartographisch umschreiben, so tritt die Frage auf, ob sich diese Gebiete mit dem Verbreitungsbezirke des betreffenden Tieres überhaupt decken oder nicht, mit anderen Worten: ob jedes Tier, das in Afrika Verehrung findet, in seinem ganzen Verbreitungsbezirke verehrt wird, woran sich die weitere Frage anschliessen könnte, ob alle Tiere, die in Afrika vorkommen, verehrt werden oder nicht.

Dass die Beantwortung der angedeuteten Fragen erheblichen Schwierigkeiten begegnet, liegt darin begründet, dass einmal die Verbreitungsbezirke der Tiere in den meisten Fällen infolge der ihnen zustehenden Möglichkeit einer freien Bewegung nicht scharf umschrieben werden können, dass ferner unsere Kenntnis der Tatsachen des Tierkultes zum teil noch recht lückenhaft ist, und dass schliesslich auch der Tierkult nach Massgabe der Völkerverschiebungen einer gewissen Beweglichkeit unterworfen ist [1]. Wir müssen uns deshalb hier auf die Andeutung der genannten Umschreibungslinien im grossen und ganzen beschränken und in der Hauptsache damit begnügen, die angeregte Frage etwas genauer zu formulieren, wobei wir in erster Linie nur die Tiere berücksichtigen können, die einerseits möglichst allgemein verehrt werden und andererseits in der zoogeographischen Litteratur bereits übersichtlich bearbeitet worden sind [2].

Die folgenden Ausführungen schliessen sich an die beigegebenen Orientierungskarten (Siehe Taf. X) an.

Zu Karte I. — Der Gorilla ist auf das Gebiet zwischen dem 2.° N, dem 5.° S, der Westküste und dem 16.° O beschränkt. Er lebt vorzugsweise in den heissesten Waldregionen an den Mündungen des Ogowe, Gabun und Muni und im Gebirge Sierra do Cristal, dringt aber nur ganz selten bis zur Küste vor. Sein Verbreitungsgebiet war früher vermutlich grösser (vgl. die Gorillajagd der Karthager unter Hanno). Für diese Annahme scheint das Vorkommen von Gorillaschädeln in Nord-Kamerun zu sprechen (vgl. S. 93 unter [1] & [2]), wo lebende Gorillas heute nicht mehr getroffen werden, vorausgesetzt, dass man die erwähnten Gorillaschädel als Jagdtrophäen betrachten darf. Jedenfalls scheint dem häufigeren Vorkommen des Gorilla ein intensiverer Kult zu entsprechen [3].

Meerkatzen und Paviane sind fast über ganz Afrika verbreitet mit Ausnahme des Nordostrandes, die Meerkatzen besonders in Waldgebieten. Die Rolle, die beide im Kult spielen, ist demgegenüber nur gering [4]. Auch die weiterhin angegebenen Gebiete, in denen sich Verehrung von (nicht näher bestimmbaren) Affen findet, verschwinden gegenüber dem grossen Verbreitungsbezirk derselben. Doch ist darauf hinzuweisen, dass z. B. in Senegambien, dessen Affenreichtum besonders hervorgehoben wird [5], auch Affenkult existiert.

---

[1] Vgl. Barthel, in M L 1893. — Frobenius, in P M, 1897, 225 ff. — Wundt, Logik, II, 2, S. 453 f.
[2] Kirchhoff, 85. — Hertwig, 138 f.; vgl. Wallace, I, 43 ff. — Wagner, Lehrbuch, I, 603 ff. — Friedrich, 90 ff., 250 ff., 265 ff.
[3] Brehm, I, 60. — Lydekker, 246. — Haacke und Kuhnert, III, 47. — Sievers—Hahn, 381. — Allenthalben sind zu diesem Abschnitt zu vergleichen Marshalls Atlas und Wallaces Tabellen.
[4] Brehm, I, 128, 167. — Lydekker, 315 f.
[5] Schmarda, 273.

Die Verehrung der Lemuriden scheint sich gegenüber ihrem Vorkommen auf ein Miuimum zu beschränken [1]).

Zu Karte II. — Die Feliden im ganzen genommen sind über das gesamte Afrika verbreitet. Die Gebiete für die einzelnen Arten hat GREVÉ übersichtlich umschrieben; doch decken zich z. B. seine Angaben über *Felis maniculata* nicht mit den Gebieten, in denen heute eine Katze verehrt wird, die uns *Felis maniculata* zu sein scheint, weshalb wir die Frage vorläufig noch offen lassen müssen [2]). Der Löwe hat im Laufe der Zeit an Ausbreitung verloren; er findet sich aber mit Ausnahme der Südspitze und des Nordwest- und Nordostrandes, sowie der engeren äquatorialen Gebiete zwischen Niger und Kongo noch heute in ganz Afrika [3]). Die Gebiete, in denen er verehrt wird, sind im Verhältnis zu seiner Verbreitung sehr klein. Der Leopard, bez. Panther ist über ganz Afrika verbreitet; ihm gesellt sich der Jagdleopard (*Cynailurus*) zu, der vom Kap aus bis etwa zum 19.° N. gefunden wird [4]). Eine Verehrung des Leoparden findet sich im Verhältnis dazu nur in geringer Ausdehnung, dann aber meist über mehrere benachbarte Völker verbreitet.

Zu Karte III. — Hyänen kommen, mit Ausschluss von Ägypten etwa, in ganz Afrika vor [5]); der Hyänenkult konzentriert sich fast ausschliesslich auf Ostafrika.

Elefantenkult trifft man nur an wenigen Stellen, vorzugsweise in Ostafrika. Der Elefant ist im letzten Jahrhundert allenthalben stark zurückgedrängt worden; so liegt z. B. das Gebiet des Elefantenkultes der Kaffern heute vollkommen ausserhalb des Verbreitungsbezirkes dieses Tieres [6]).

Die Ziege, dieses für Afrika so wichtige Haustier, ist ohne Zweifel aus Asien eingewandert. Die detaillierten Angaben bei MÜLLER über ihr Vorkommen lassen sich kartographisch nur in grösstem Massstabe wiedergeben [7]). Die Verehrung der Ziege beschränkt sich auf wenige kleine, von einander unabhängige Gebiete.

Das Rind findet sich überall in Afrika [8]). Zur Verbreitung seines Kultes vgl. S. 16.

Die Antilopen bevölkern ganz Afrika [9]); doch ist ihre Verehrung nur aus verhältnismässig kleinen Gebieten bekannt.

Zu Karte IV. — Über die Verbreitung der Flusspferde wurden keine bestimmten Angaben gefunden.

Die Verteilung der Eidechsen, die in ganz Afrika vorkommen, hat PALACKÝ eingehend untersucht. Es ist bemerkenswert, dass die Gebiete, die er als besonders reich an Eidechsen bezeichnet, auch Eidechsenkult aufweisen: Westafrika, Südafrika und Madagaskar [10]).

Die weite Ausdehnung und relativ reiche Ausgestaltung des Schlangenkultes steht mit der Verbreitung und dem auffallenden Wesen dieses Tieres vollkommen im Einklang.

Der Kult des Krokodils ist aus Ägypten und seinen Nachbarländern verschwunden; er findet sich heute vorzugsweise an der West- und Südseite Afrikas.

---

[1]) BREHM, I, 271/77. — LYDEKKER, 316.

[2]) GREVÉ, 59. — Derselbe in Z J, VI, 68. — KELLER, Haustiere, 81 ff.

[3]) PECHUEL—LOESCHE in Z J, III, 705. — GREVÉ, 60 ff. — Derselbe in Z J, VI, 69 ff.

[4]) BREHM, I, 461 f. — GREVÉ, 66 ff. — Derselbe in Z J, VI, 74 f. 97. — KLEIN und THOMÉ, 317.

[5]) BREHM, II, 6 ff. — GREVÉ, 100 ff. — LYDEKKER, 321. — SCHMARDA, 280.

[6]) BREHM, III, 11 ff.

[7]) HAHN, Haustiere, 147 ff. — MÜLLER, Wirtschaftstiere, 98 ff. — SCHMARDA, 282. — HAACKE und KUHNERT, 452. — KELLER, Haustiere, 203 ff.

[8]) HAHN, Haustiere, 105 ff. — MÜLLER, Wirtschaftstiere, 19 ff. — SIEVERS—HAHN, 101. — KLEIN und THOMÉ, 271 f. — HAACKE und KUHNERT, 449. — PECHUEL—LOESCHE, in Z J, III, 707 f. — KELLER, Haustiere, 116 ff., 125 ff.

[9]) LYDEKKER, 332. — HAACKE und KUHNERT, 103.

[10]) PALACKÝ, in Z J, XII, 267 ff.

Auffallend ist, dass die Bezirke mit Eidechsen- und Krokodilkult fast ausschliesslich in Gebiete fallen, in denen Schlangenkult vorkommt.

Überblicken wir die Reihe der Tiere, für deren Stellung im Kult wir Belege haben, so ist zunächst zu bemerken, dass bis jetzt, soweit die in Betracht kommende Litteratur durchgesehen wurde, kein Tier gefunden worden ist, dessen Kultgebiet sich auch nur annähernd mit seinem Verbreitungsbezirk deckt. Vielmehr stehen die Gebiete auch der ausgedehntesten Tierkulte, so das des Schlangendienstes, hinter den Bezirken des Vorkommens der betreffenden Tiere an räumlicher Ausdehnung erheblich zurück. Inwieweit freilich bei dieser Erkenntnis der Umstand in Rechnung zu ziehen ist, dass wir über viele Völker nur sehr geringe oder noch gar keine Nachrichten hinsichtlich ihrer religiösen Anschauungen besitzen, lässt sich zunächst nicht sagen. Jedenfalls kann das Ergebnis der vorliegenden Untersuchungen nur erst als ein vorläufiges gelten.

Ferner ist zu beachten, dass die Gebiete der Verehrung eines und desselben Tieres oft räumlich weit von einander entfernt sind. Ob sich dazwischen liegende Lücken auf Grund späterer Erfahrungen und Forschungen werden ausfüllen lassen, oder ob Völkerwanderungen gewisse Kulte von einem Centrum aus nach anderen Gegenden verpflanzt haben, ohne in den durchzogenen Gebieten Spuren zu hinterlassen, kann vorläufig ebensowenig entschieden werden.

Am auffallendsten ist wohl die Tatsache, dass von einer Verehrung mancher äusserst charakteristischer Tiere, wie der Giraffe, des Schuppentieres, des Webervogels, des Strausses, nirgends, soweit wir sahen, die Rede ist — eine Erscheinung, die, wenn auch nur negativ, doch vielleicht geeignet ist, zur Lösung des Problems von der Entstehung des Tierkultes das Ihrige beizutragen.

ANHANG.

Tieropfer bei den afrikanischen Naturvölkern.

Julius Happel stellt in seiner Preisschrift über die Anlage des Menschen zur Religion den Satz auf: „Man will die Gottheit nicht bloss erforschen, man will sie auch haben, geniessen, man will durch die innigste Lebensgemeinschaft mit ihr verbunden sein, so dass der Mensch in Gott und Gott in ihm ist: das ist vornehmlich die Aufgabe des Opfers, Gebets" [1]) Dies trifft wie bei jeder Religion, so auch bei der der afrikanischen Naturvölker zu, und es erscheint deshalb gerechtfertigt, in einem Anhang im Anschluss an den eigentlichen Tierkult das Tieropfer, das sog. blutige Opfer, bei den Naturvölkern Afrikas in seinen Hauptzügen zu charakterisieren.

Die Zahl der zu opfernden Tiere ist naturgemäss beschränkt: es kann sich hier in der Hauptsache nur um Haustiere handeln, da der Begriff des Opfers stets das Moment der Entäusserung materiellen Besitzes von seiten des Opfernden in sich schliesst. Wir folgen in der Behandlung der in Betracht kommenden Tiere wieder der Anordnung nach Brehms Tierleben.

[1]) Happel, 37; vgl. Schurtz, Völkerkunde, 116. — Perty, Ethnographie 372. — Dorner, 292 ff.

Die Katze dient als Opfertier an der Westküste (Guinea). BOHNER beschreibt einen Fall, in dem zum Zwecke einer Krankenheilung eine Katze lebendig unter einer Schüssel vor dem Eingang des Hauses begraben wurde. ELLIS zählt die Katzen unter den Opfertieren auf, die bei den Eweern als Ersatz für frühere Menschenopfer von einer hohen Estrade herabgestürzt werden [1].

Der Hund. — LICHTENSTEIN berichtet von den Eingeborenen Südafrikas, dass sie Krankheiten zum teil dem Zorn gewisser Wesen zuschreiben, die sie in den Flüssen wohnend glauben; zu ihrer Versöhnung wird ein vierfüssiges Tier, oft ein Hund, in Stücke geschnitten und ins Wasser geworfen [2]. Das wirksamste Opfer der Ovambo in Krankheitsfällen ist das Hundeopfer (*j'ombua-mbua*), das in Szene gesetzt wird, wenn ein vorher dargebrachtes symbolisches Hundeopfer (aus Bohnen bestehend) die erzürnten Ahnen (*aasisi*) nicht besänftigt hat. Dem Hunde wird mit der Wurfkeule der Schädel zertrümmert; einen mit Palmblättern umwickelten Stab taucht man in das im Schädel geronnene Blut und bestreicht dann damit dem Kranken Gesicht, Arme und Beine. Die eigentlichen Opferteile, Leber, Herz und Nieren, werden in heisser Asche geröstet und von dem Kranken gegessen, nachdem er den *aasisi* davon geopfert hat; doch darf er die Opferteile nicht mit den Händen berühren, sondern nur mit den Zähnen davon abbeissen. Das Fleisch des Hundes wird gekocht, ein Teil davon geopfert und das Übrige von den Gästen verzehrt [3]. In Kaffa (nördlich vom Rudolf-See) werden den Flussgenien ebenfalls Hunde durch Ertränken im Flusse geopfert [4]. BASTIAN erwähnt, dass für vornehme Leute an der Westküste bei Krankheit Hunde als Ersatz für die früher üblichen Sklavenopfer dienen; der betreffende Hund wird vor der Hütte des Patienten eingegraben und muss elend umkommen [5]. Auch MÜLLER, BOSMAN und BRUNS nennen die Hunde unter den Opfertieren an der Westküste [6]. Hierbei ist auf die Bemerkung MONRADS hinzuweisen, dass der Hund an der Westküste unheilig sei [7]. Schwarze Hunde nennt BERGHAUS unter den den Tiergottheiten in Borgu jährlich einmal darzubringenden Opfern [8]. Ebenso dienen in Gábberi Hunde, die unter einer grossen Sykomore (*djimes*) geschlachtet werden, als Opfer für die Gottheit [9].

Der Hase nimmt nach LICHTENSTEIN als Opfertier bei den Eingeborenen Süd-Afrikas dieselbe Stellung ein wie der Hund [10].

Das Pferd. — Die Hova auf Madagaskar pflegten früher beim Tode ihres Königs einige der schönsten Pferde des verstorbenen Herrschers zu opfern in der Weise, wie die

[1] BOHNER, 242. — Ausland, 1891, 571; vgl. BOSMAN, 184.
[2] LICHTENSTEIN, I, 414.
[3] SCHINZ, 315 f.
[4] PAULITSCHKE, Nordostafrika 50.
[5] BASTIAN, Bilder, 146; vgl. Sammlung merkwürdiger Reisen od. CUHN, I, 105 (nach der Schilderung eines holländischen Offiziers).
[6] MÜLLER, Fetu, 71. — BOSMAN, 184; vgl. A H R, IV, 433. — BRUNS, V, 150, 153.
[7] MONRAD, 34.
[8] BERGHAUS, II, 55.
[9] BARTH, III, 571; vgl. A E, VIII, 144. — Zu beachten ist die Notiz bei SCHWEINFURTH (I 299), dass bei den Bongo tote Hunde nicht begraben werden dürfen, sondern aufs Feld geworfen werden, da sonst die Saaten ohne Regen bleiben würden. — Vgl. auch oben, S. 15 unter 9).
[10] LICHTENSTEIN, I, 414.

Sihanaka noch heute bei Begräbnissen Rinder schlachten (vgl. S. 145 unter [5]) [1]. Pferdeopfer laufen bei den Eweern den Katzenopforn parallel [2].

Das Kamel. — Der einzige Fall, dass das Kamel eine Rolle im afrikanischen Tierkult spielt, findet sich bei MARNO verzeichnet, der von der *Karamah* [*] der Sudanesen im Gebiete des Blauen und Weissen Nils erzählt, worunter eine Art Opfer (Bitt-, Dank-, Versöhnungs- oder Totenopfer) zu verstehen ist, das bei Geburts- und Todesfällen, bei Hochzeiten, vor und nach Reisen, bei grosser Sterblichkeit des Viehes und darnach und bei ähnlichen Gelegenheiten von der Dorfgemeinde dargebracht wird und darin besteht, dass man u. a. ein Kamel schlachtet und das Fleisch entweder verteilt oder verkauft; MARNO bemerkt dazu, dass der ursprünglich mit dem Opfer verbundene Sinn in Vergessenheit geraten sei, der Brauch aber sich aus der Heidenzeit erhalten habe [3].

Der Bock ist das Schlachttier bei dem sog. *Id-Nerûs*-Opfer [**] der südlichen Somali, wobei der *Lâb*-Tanz aufgeführt wird, und bei den Borâna-Galla, bei denen alle Jahre im Frühling ein hervorragender Häuptling einen schwarzen Bock als Opfer abschlachtet [4]. Zu den Begräbnisgebräuchen der Dinka gehört es, einen Bock um das Grab zu führen und dann in den Wald zu jagen [5].

Die Ziege, „für manchen Negerstamm fast das einzige Nutztier", gehört zu den beliebteren Opfertieren. Sie wird in dieser Hinsicht teils in gewissen Fällen ausschliesslich, teils unterschiedslos neben anderen Haustieren verwendet, im letzteren Falle vielfach von den Wohlhabenderen an Stelle des verbreitetsten Opfertieres, des Huhnes [6].

Als Opfergabe für die Gottheit im allgemeinen oder speziell für den guten Gott dient die Ziege vorzugsweise an der Westküste (Togo, Fernando Póo und anderwärts) [7], aber auch im Osten bei den Galla, die ihren Untergottheiten *Oglia* (männlich) und *Atete* (weiblich) an bestimmten Festtagen Ziegen opfern und aus deren Eingeweiden die Zukunft lesen [8], ferner bei den Schilluk zum Danke gegen *Nickam* nach glücklichem Kampfe [9], sowie bei den Basiba (in der Nähe von Bukoba), deren Gott *Wamálla* in Kitóma, westlich von Ngáramo, eine grosse runde, von einigen Wächtern geschützte Hütte besitzt, in die man ihm Ziegen bringt, um ihn günstig zu stimmen [10]; dem Untergott *Mkassa* in Bukoba werden weisse Ziegenböcke geopfert [11], und in Bagirmi schlachtet man dem höchsten Wesen Ziegen an einem heiligen Pfahl, der mit Blut bestrichen wird [12]. Die Latuka bedürfen des Blutes von Ziegen, um ihre bösen Geister zu besänftigen; wird jemand von

[1]) SIBREE, 265. — Pferde opfert man wohl in dem Glauben, dass der Verstorbene sie im Jenseits nötig habe. [2]) Ausland, 1891, 571.

[*]) *Karima* ist ein arab. Wort, das auch wohl für „Festmahlzeit" gebraucht wird. DE GOEJE.

[3]) MARNO, 201.

[**]) *Id-Nerûs* bedeutet „Neujahrsfest" (*'Id* ist arabisch = „Fest", *nearuz* persisch = Neujahr). DE GOEJE.

[4]) PAULITSCHKE, Nordostafrika, 46 f. [5]) KAUFMANN, 130.

[6]) Vgl. MÜLLER, Wirtschaftstiere, 98. — HAHN, Haustiere, 147.

[7]) MÜLLER, Fetu, 71 ff. — RÖMER, 59. — LABARTHE, 148. — CRUICKSHANK, 218. — KLOSE, 301. — BAUMANN, Fernando Póo, 108; vgl. A H R, IV, 433. — BRUNS, V, 153. — BURKHARDT—GRUNDEMANN, I Abt. 57. — M Sch, V, 148. — BASTIAN, Mensch, II, 15.

[8]) PAULITSCHKE, Nordostafrika, II, 47. — ISENBERG, I, 44; vgl. KRAPF, I, 99.

[9]) PETERMANN und HASSENSTEIN, in P M E B, II, 22.

[10]) STUHLMANN, 726.

[11]) RICHTER, in M Sch, XII, 97 f.

[12]) NACHTIGAL, II, 685.

diesen im Traume belästigt, so muss eine Ziege geschlachtet werden, mit deren Blut man die Lagerstätte des übel Träumenden, auch die Ecken seiner Felder oder die Hörner seiner Tiere besprengt [1]). Ähnlich fand Krapf bei den Abessiniern die Gewohnheit, zur Abwehr böser Geister Ziegen zu opfern, und zwar mussten diese von roter Farbe sein [2]). Die Manyema (westlich vom oberen Tanganyika-See) haben geschnitzte hölzerne Ahnenbilder, denen sie, wie Livingstone erzählt, bei gewissen Gelegenheiten Ziegenfleisch opfern, das dann von den Männern verzehrt wird [3]).

Vielfach werden Ziegen zur Abwendung von Krankheiten geschlachtet. Die Waschambaa, die die Entstehung einer Krankheit der Schlange zuschreiben (vgl. S. 122 unter [11]), suchen diese durch ein Ziegenopfer zu versöhnen; man beruft hierzu einen besonderen Priester *msembezi*, Versöhner), der meist ein Mpare ist; dieser führt das Opfertier im Kreise um den Kranken herum und bittet dabei die Schlange um Heilung, ihr gleichzeitig die Ziege als Sühnopfer anbietend; Kopf und Knochen der Ziege werden gekocht und mit einigen Zutaten der Schlange geweiht [4]). Die Ovambo opfern in Krankheitsfällen den erzürnten Ahnen oft eine Ziege (*ozula j'oshikombo* = Ziegenopfer) [5]) (vgl. S. 140 unter [5])). Am Kamerun giebt man Kranken die Halsdrüse einer geopferten Ziege zu essen [6]). Von den muhammedanischen Arabern in Algier berichtet man übrigens ebenfalls, dass sie in schweren Krankheitsfällen eine Ziege opfern, deren Fleisch man vergräbt, während das Blut getrunken werden muss [7]).

An die Opfer für Kranke schliessen sich die Totenopfer an. Die Wanika schlachten bei der Bestattung eine Ziege, geben dem Toten ein Stück von der Stirnhaut des Tieres in die Hand und besprengen mit dem Blute das Grab auf drei Seiten; das Fleisch wird unter die Anwesenden verteilt [8]). Die Waschambaa und Wanyamwesi opfern beim Tode einer alten Frau eine Ziege, deren Fleisch gegessen und deren Blut auf die Erde gesprengt wird [9]). Nach einem anderen Berichte wird von den Waschambaa bei jedem Todesfall eine Ziege in einem mit Wasser gefüllten Mörser erstickt und dem Geist des Verstorbenen geweiht, damit er keine Krankheit sende; jeder der bei dem Totenopfer Anwesenden, auch die kleinen Kinder, schlägt mit der Hand auf den Kopf der Ziege und erhält dann aus dem Fell des geopferten Tieres einen Streifen, den er um das Armgelenk trägt [10]). Ist eine Familie der Wassukuma nicht vermögend genug, für einen Verstorbenen ein Rind zu opfern, so schlachtet sie eine Ziege unter den gleichen Ceremonien wie S. 143 unter [8]) angegeben [11]). Die Wadschagga führen eine Ziege aus dem Besitzstande des Toten um das in der Hütte befindliche Grab herum (dreimal beim Tode eines Mannes, viermal beim Tode einer Frau), töten sie dann ausserhalb der Hütte durch Einstechen eines Messers in die Brust, nachdem sie ihr auf die Stirn gespuckt haben, und schneiden aus der Stirnhaut Fingerringe für die Versammelten; einige Stücke des Tieres werden den Geistern vorgelegt,

---

[1]) Stuhlmann, 801.
[2]) Krapf, 1, 100.
[3]) A E, VII, 21.
[4]) Johanssen, in N M, 1892, 143; vgl. M J, XI, 108. Eine ähnliche Sitte besteht bei den Wapare; vgl. S. 128 unter [1]).
[5]) Schinz, 315.
[6]) Bastian, Bilder, 146.
[7]) Bruns, VI, 264.
[8]) v. d. Decken, 1, 216, vgl. Schneider, 158. — Platz, 254.
[9]) N M, 1900, 111. — v. Götzen, 88.
[10]) M J, XI, 107 f.
[11]) Kollmann, 128.

das Übrige verzehren die Trauernden; später werden zur Besänftigung des Geistes am Grabe Ziegenopfer wiederholt [1]). Bei den Warangi ist die Ziege das Totenopfer für alle Verstorbenen, ausgenommen die Krieger [2]). Die Wambugwe schlachten beim Tode eines Angehörigen eine Ziege und reiben mit ihrem Fett die Augen des Verstorbenen ein, damit sein Geist die neugeborenen Kinder nicht sehen und ihnen durch bösen Blick nicht schaden kann [3]). Ziegen werden von den Sulu den Familiengeistern geopfert [4]). An der Westküste sind während der Leichenfeierlichkeiten Ziegenopfer üblich bei den Bube auf Fernando Póo [5]) und bei den Bakwiri [6]), in der Gegend um Buea in Kamerun (hier werden die Ziegen mit in das Grab gelegt) [7]), im Niger-Delta [8]), bei den Akkra [9]) und Mandingo [10]), ebenso in Bagirmi und Umgegend, wo man zu Häupten und Füssen des Toten eine geschlachtete Ziege legt [11]), sowie bei den Sonrhay [12]). Die Wapare öffnen nach Jahresfrist das Grab, das sich in der nach wie vor bewohnten Hütte befindet; stellt es sich dabei heraus, dass dem Toten der Unterkiefer fehlt, so wird eine Ziege geschlachtet und ihr Unterkiefer zu dem Menschenschädel gelegt, damit „der Tote kauen könne" und so drohendes Unheil abgewandt wird [13]).

Neben den bisher genannten Fällen bieten noch die mannigfaltigsten Gelegenheiten Veranlassung dazu, je nach Volkssitte eine Ziege zu opfern: Dank gegen den Fetischpriester für geleistete Hülfe während schwerer Geburt bei den Bassarileuten (Togo) [14]), die Geburt eines Knaben bei den Somali und manchen Danakil [15]), Auszug in die Schlacht bei den Waganda [16]), gewisse Feste bei den Aschanti [17]), Vorbeugung gegen Feuersgefahr am Tanganyika See [18]), Sühne für einen Mord am Nyassa [19]). Hans Meyer erzählt von einem Friedensvertrag, den er mit den Eingeborenen am westlichen Kilimandjaro schliessen musste, wobei beide Parteien einer Ziege mehrfach auf die Stirn spuckten und, nachdem der Ziege der Kopf abgeschnitten worden war („damit sich Blut und Speichel mische"), Ringe an den Mittelfinger der rechten Hand gesteckt bekamen, die aus der losgelösten Stirnhaut der Ziege geschnitten wurden [20]). Die Berta schliessen einen Freundschaftsbund in der Weise, dass die Beteiligten die Hände in das Blut einer Ziege tauchen und dann einen blutigen Händedruck wechseln [21]).

In Bonny und auf Fernando Póo pflegt man die Opfertiere, so auch die Ziegen, auf dünne in den Boden gepflanzte Stöcke zu spiessen, wo sie bleiben, bis sie infolge der

---

1) Widenmann, in P M E H, 129, 49; vgl. 33.
2) Baumstark, in M Sch, XIII, 56; vgl. S. 143 unter [6]).
3) Baumann, Massailand, 187.
4) Bleek, im Ausland, 1857, 744; vgl. oben S. 31, unter [6]).
5) Baumann, Fernando Póo, 97.
6) Ausland, 1880, 169; vgl. Seidel, B K, III, 196.
7) Preuss, in M Sch, IV 134.
8) Bastian, Bilder 165; vgl. 166; vgl. Pesch, 82.
9) Steiner, im Globus, LXV, 229.
10) Mungo Park, 324.
11) Nachtigal, II, 687; vgl. Platz, 345.
12) Pesch, 93.
13) N M, 1892, 51 f. Das geheimnisvolle Verschwinden des Unterkiefers wird nicht näher erklärt.
14) Klose, 509.
15) Paulitschke, Nordostafrika, 47.
16) Ratzel, II, 46.
17) Bowdich, 368 ff.
18) Cameron, II, 102 ff.
19) Merensky, Deutsche Arbeit, 133.
20) Meyer, Gletscherfahrten, 217; vgl. Widenmann, in P M E H, 129, 35. — Volkens, 255. — Post, 40.
21) Post, 39

Verwesung vollkommen skelettiert sind. Kein Eingeborener darf wagen, ein solches Opfertier, solange es noch frisch ist, wegzunehmen [1]). Ziegenopfer sind noch heute in entlegenen Gegenden Madagaskars üblich [2]). Von den Kosa berichtet Kropf, dass sie früher jedes Schlachten eines Tieres (Rind und Ziege) als Opfer betrachteten: nachdem mit dem Spiess eine Öffnung in den Bauch gemacht worden war, wurde die Herzarterie abgerissen; es durfte kein Blut ausströmen und zur Erde fallen; dann wurde ein Stück Fett aus der Bauchhöhle genommen und ins Feuer geworfen, damit die Geister seinen Rauch beriechen konnten [3]). Einen ganz ähnlichen Gebrauch finden wir von Marno in seiner Schilderung eines Marktes in Woad Medineh, einer alten verfallenen muhammedanischen Stadt am Westufer des *Bahr el Azrak* [*]), beschrieben: „An einer anderen Stelle haben sich die Fleischer angesiedelt. Die Rinder, Schafe und Ziegen werden an Ort und Stelle unter religiösen Gebräuchen geschlachtet"; das Tier wird gefesselt und mit dem Kopfe nach Osten gerichtet; unter dem Hersagen einer Gebetsformel wird ihm die Kehle durchgeschnitten, und erst nach den letzten Zuckungen wird die Zerlegung vorgenommen, nachdem Kopf und Füsse abgeschnitten worden sind [4]).

Das Schaf wird als Opfertier für die Gottheit genannt bei den Völkern der Goldküste, den Aschanti [5]) und Fan [6]), sowie bei den Bewohnern der Volta-Mündung [7]); von den Fan wird der Götze mit dem Blute des Opfertieres beschmiert; an der Volta-Mündung erhält der Fetisch nur etwas Eingeweide. Die Ewoer und die Leute von Bassari opfern in der Regel weisse Schafe, zum teil als Ersatz für frühere Menschenopfer [8]). In Weida und Umgegend gilt das Schaf für das Opfertier der Vornehmen bez. des Königs, das u. a. der heiligen Schlange geweiht wird, freilich nur nominell, denn die Opfernden pflegen das Tier selbst zu verzehren [9]). Die Bube opfern ihrem Geist *Lobe* Schafe [10]). Die Hottentotten schlachteten ihrem Käfergotte (vgl. oben S. 130 unter [3])), wenn er ihre Niederlassungen besuchte, zwei Schafe [11]). In Ost- und Nordost-Afrika sind Schafopfer üblich in Bukoba (hier weisse Tiere für *Irungu*, den Jagdgott, und *Yangombe*, den Gott des Viehes) [12]), bei den Beita [13]), bei den muhammedanischen Danakil und ihren Nachbarn [14]) und bei den Galla (für *Wak*, die oberste Gottheit, sowie für *Oglia* und *Atete*) [15]). In Bagirmi (Gábberi) [16]), Bornu [17]) und Borgu [18]) werden ebenfalls Schafe geopfert, in Borgu nur solche von schwarzer Farbe.

---

[1]) Koeler, in M B, IV, 160. — Baumann, Fernando Póo, 109.
[2]) Sibree, 341.
[3]) Kropf, in V A, 1888, 45. Derselbe, Kosakaffern, 188; vgl. Bastian, Mensch, III, 99.
[*]) *Bahr el Azrak* = der blaue Fluss (Nil). de Goeje.
[4]) Marno, 147.
[5]) Ausland, 1849, 514.
[6]) Cruickshank, 218.
[7]) Römer, 59.
[8]) Klose, 268, 301, 341 ff. 490.
[9]) Bosmann, 184, 187. — Isert, 175; vgl. Møller, Fetu, 71. — Labarthe, 148. — Bruns, V, 153. — Burkhardt-Grundemann, 1 Abt. 57.
[10]) Baumann, Fernando Póo, 108.
[11]) Kolbe, 416 f.; vgl. V A, 1890, 265. — Ratzel, I, 705 f.
[12]) Richter, in M Sch, XII, 98.
[13]) Klemm, III, 362.
[14]) v. Hellwald, Naturgeschichte, 248.
[15]) Krapf, I, 99, 105.
[16]) Langkavel, in A E, VIII, 144.
[17]) Pesch, 93. [18]) Berghaus, 55.

In Krankheitsfällen opfern die Eweer ein Schaf, das sie zu der vom Priester vorgeschriebenen Stunde an einem bestimmten Orte für den beleidigten Fetisch bereitstellen [1]. Die Ovambo pflegen zur Besänftigung der *aasisi*, die eine Krankheit verursachten, in gewissen Fällen ein Schafopfer (*oχula j'onzi*) darzubringen [2] (vgl. S. 137 unter [5]). Bei den Waschambaa tritt an die Stelle der Ziege in dem S. 137 unter [4]) beschriebenen Falle oft ein Schaf. Schafe gelten als Expiationsopfer bei den Somali [3]) und in Algier [4]). (vgl. auch S. 95 unter [6])).

Den Toten werden Schafe geopfert von den Fan und Akkra (und zwar seit dem Verbot der Menschenopfer durch die englische Regierung) [5]) und anderwärts an der Goldküste [6]), in Yoruba [7]), in Kamerun (von den Bakwiri) [8]) und in Adamaua (von den Arnani, Tengelin und Falli) [9]), auch bei den Herero (vgl. S. 143 unter [1])), ferner von den Wassukuma (alternierend mit Ziegen; (vgl. S. 137 unter [11]) bez. S. 143 unter [10])) [10]), den Wadschagga [11]), den Wanika [12]) und den Wanyaturu, die einen Toten, dessen Geist sich durch Sendung von Krankheiten unangenehm bemerkbar macht, ausgraben und mit einem Opferschaf neuerdings beerdigen [13]). Die Frauen eines verstorbenen Kikuyu schlachten, sofern sie in mehreren Hütten wohnen, jede für ihren Gatten ein Schaf; ebenso wird beim Trauermahl für einen verstorbenen Jüngling oder eine Jungfrau ein Schaf verzehrt [14]). Die Dinka zünden nach vier Tagen über dem Grabe ein Feuer an; der Zauberpriester führt ein Schaf um das Grab herum, worauf die Leidtragenden das Tier langsam ersticken, indem sie sich darauf setzen, oder es in den Wald jagen und den wilden Tieren zur Beute überlassen [15]) (vgl. S. 136 unter [5])). Es sei hierbei auf ein auf Madagaskar gebräuchliches Sühnopfer (*Fáditra*) hingewiesen, bei dem ein Mann ein Schaf auf die Schultern nimmt und in eiligstem Laufe weit fort trägt, im Dahineilen alles Übel und Unheil, das das Opfer hinwegnehmen soll, auf das Tier herabrufend [16]).

Nach glücklich überstandener Krankheit oder günstigem Ausgang eines Gottesurteils opfern die Völker um Tete (hauptsächlich die Marutse und Mambunda) ein Schaf, dessen Blut sie als Libation für die Seele eines Verstorbenen ausgiessen [17]). Die Akkra und Akim danken dem Gott der Erde für den Fund eines Goldklumpens durch ein Schafopfer [18]). Die Wanika legen Streitigkeiten durch folgende Ceremonie (das sog. Schaflecken) bei: Die Beteiligten bilden einen Kreis; ein Schaf wird um diesen herumgeführt und um Beseitigung des Streites gebeten; dann wird dem Tiere rasch der Bauch aufgeschnitten, das noch pulsierende Herz herausgenommen und mit Blut, Exkrementen und Kräutern zu einer

[1]) Herold, in M Sch, V, 151 f.
[2]) Schinz, 316.
[3]) Paulitschke, Nordostafrika, 47.
[4]) Bruns, VI, 264.
[5]) Cruickshank, 262 f. — Steiner im Globus, LXV, 229.
[6]) Monrad, 27.
[7]) Bastian, Bilder, 184 f.
[8]) Ausland, 1853, 169. — Preuss, in M Sch, IV, 134.
[9]) Passarge, 500.
[10]) Kollmann, 123.
[11]) Volkens, 253 f.
[12]) Burkhardt—Grundemann, 3. Abt. 19. — Platz, 254.
[13]) Baumann, Massailand, 190 f.; vgl. hierzu Platz, 360 f.
[14]) v. Höhnel, in P M E H, 99, 26; vgl. S. 143 unter [10]).
[15]) Kaufmann, 130; vgl. Schneider, 163.
[16]) Sibree, 342; vgl. Platz, 48.
[17]) Livingstone, Missionsreisen, II, 301.
[18]) Römer, 154; vgl. Wuttke, 132.

Mischung verarbeitet, an der jeder Beteiligte lecken muss, worauf die Aussöhnung vollzogen ist [1]. Freundschaftsbündnisse schliessen unter Opferung eines Schafes die Berta [2], sowie die Bafuen und Bamunda (Nordkamerun) [3]. Schafe opfert man in Aschanti und Darfur bei grossen Nationalfesten [4], in Weida bei stürmischer See, wobei man das Blut des Opfers ins Meer fliessen lässt [5], bei den Warundi und Wanyamwesi gegen Besessenheit [6], in Togo bez. bei den Eweern nach Unglücksfällen und bei der Priesterweihe [7], zur Verhütung von Diebstahl und Missernten [8], bei den Herero nach dem Errichten einer neuen Feuerstätte [9], bei den Massai und Wakuafi in dürren Zeiten [10], bei den Wanyamwesi und Waganda vor dem Auszug in den Kampf [11]. (Vgl. auch S. 95 unter [8]), S. 139 unter [4]) und MARNO, 201). Besonders zu erwähnen ist der Brauch der Herero, kurz nach der Geburt eines Kindes unter Beobachtung der *oruzo*-Vorschriften [12] ein Schaf zu schlachten, von dem ein Hinterschenkel zu anderweitigen religiösen Ceremonien im Hause aufbewahrt wird (vgl. S. 107 unter [9]) und S. 144 unter [3]) [13].

Das Rind [14]. — In Dahome werden dem Leoparden als dem höchsten Gott an Stelle der früheren Menschenopfer jetzt Stiere geschlachtet [15]. In Weida und anderwärts an der Westküste sind ebenfalls Opfer von Rindern für die Gottheit üblich; sie werden zum teil unter Bäumen dargebracht, die man für Wohnungen der Götter hält; das Opferblut wird an die Wurzeln gegossen und an die Zweige gesprengt, Haut und Hörner der geweihten Tiere werden auf die Äste gehangen [16]. Die Eweer schlachten ihrem Gott *Nyikplä* jährlich einen Ochsen als Sühnopfer [17]. Die Stiere, die dem Fetisch in Gross-Bassam geopfert werden, müssen, wenn das Opfer Erfolg haben soll, vorher weinen; dies kann nur durch den Gesang der Frauen erreicht werden, die den Tieren gleichzeitig Maniokmehl und Palmwein in die Augen spritzen [18]. Die Hottentotten opfern ihrem Käfergott bisweilen Ochsen [19]. Bei den Kaffern soll es vorkommen, dass zu opfernde Ochsen lebendig verbrannt werden [20]. In Deutsch-Ostafrika ist das Opfern von Rindern fast allgemein üblich. In Bukoba weiht man dem Jagdgott *Irungu* und *Mkassa*, dem Untergott (*Katikiro*) im Geisterreiche *Wamaras*, der obersten Gottheit, weisse Rinder, *Mkassa* namentlich dann, wenn er durch Blitzschlag Rindvieh getötet hat, um ihn zu

---

1) BURKHARDT—GRUNDEMANN, 3. Abt., 18 f. — BAUMGARTEN, 347; vgl. „Afrika", I, 83.
2) POST, 39.
3) HUTTER, 438; vgl. 450.
4) BOWDICH, 368 ff.; vgl. WAITZ, II, 198.
5) BRUNS, V, 154.
6) BAUMANN, Massailand, 223, 235.
7) Z E 1902, 209 M J, 1893, 88.
8) HEROLD, in M Sch, V, 147 f.; vgl. oben S. 105 unter [9]). — BOHNER, 95.
9) A M, V, 353; vgl. Ausland, 1856, 46.
10) KRAFF, im Ausland, 1857, 442.
11) RATZEL, II, 46. — RICHTER, 40. — PLATZ, 228.
12) Unter *oruzo* (Mehrzahl *otozo*) versteht man eine Gruppe von Familien, denen ganz bestimmte traditionelle Vorschriften hinsichtlich der Haartracht, der Zubereitung von Fleischspeisen etc. gemacht sind (SCHINZ, 164).
13) SCHINZ, 167 f.
14) Vgl. oben S. 106 Einleitung.
15) Ausland, 1852, 47 (nach FORBES, Dahomey and the Dahomans).
16) BURKHARDT—GRUNDEMANN, I. Abt., 57. — BRUNS, V, 158, 150; vgl. auch BOHNER, 73, 231, 249.
17) ZÜNDEL, in Z G E, XII, 416.
18) BASTIAN, Mensch, III, 102.
19) KOLBE, 416 f.; vgl. oben S. 130 unter [8]).
20) LICHTENSTEIN, I, 413. — V A, 1890, 265.

versöhnen [1]. Die Basiba schlachten dem *Wamálla* Ochsen, wenn sie ihn sich günstig stimmen wollen [2], ebenso die Massai (mit Ausnahme der Wakuafi) ihrem göttlich verehrten Oberzauberer *Mbatyan* [3]. Bei den Bari fand Marno in den Gehöften Baumstämme (Opferpfähle), an denen Stirnteile und Hornzapfen von Rindern hingen [4]. Die Dinka opfern einen Ochsen, wenn ihr Schlangengott sie besucht [5]. *Wak*, *Oglia* und *Atete*, die Gottheiten der Galla, erhalten ebenso Rinder zum Opfer wie *Niekam*, der Gott der Schilluk, nach glücklich bestandenem Kampfe [6], sowie der Nationalgott der Danakil [7]. Schwarze Stiere werden den Göttern in Borgu geschlachtet [8].

Als letztes Hilfsmittel in gefährlichen Krankheitsfällen opfern die Dinka dem Teufel einen Ochsen; der *Tyet* (Zauberpriester) nimmt den warmen Kot aus den Eingeweiden des Tieres und streicht ihn über den Körper des Kranken; das Fleisch wird zwischen dem Priester und den Angehörigen geteilt [9]. Bei den Waschambaa wird in denselben Fällen den *Wasimu* (den Geistern der Verstorbenen) ein Rind dargebracht [10]. Die Sulu schlachten bei Krankheit ein Rind, dessen Fleisch und Blut sie den *Ama-hlozi* (vgl. oben S. 121 unter [7])) in einer gut gereinigten und verschlossenen Hütte eine Nacht lang zur Verfügung stellen; darnach wird das Fleisch verteilt, während man die Knochen meist verbrennt [11]. Als wirksames Opfer für Kranke gilt bei den Ovambo das Ochsenopfer (*oχula j'ongombe*). Handelt es sich um ein krankes Kind, so muss dieses, nachdem man durch den Tierkörper in der Gegend des Herzens ein grosses Loch gebohrt hat, durch die Öffnung hindurchkriechen, um sich vollständig mit dem Blute des Opfers zu waschen. Die Brust des Tieres wird geröstet und von den Anwesenden verzehrt [12]. Bei den Ceremonien, die die Neger in Algier zur Rettung Schwerkranker vornehmen, spielt das Opfer eines Kalbes eine Hauptrolle [13].

Eine hervorragende Stelle nimmt das Rind als Opfertier für die Toten ein [14]. Fulbe und Mandingo schlachten am Begräbnistage einen Ochsen, den man unter die Trauerversammlung verteilt [15], ein Brauch, der sich auch anderweit an der Westküste findet, besonders wenn es sich um die Beerdigung hervorragender Personen handelt [16]. Im nördlichen Adamana huldigen die Tengelin, Falli und Arnani demselben Brauche [17]. Die Herero schlachten bei der Bestattung eine Menge Ochsen je nach dem Besitzstande des Verstorbenen; die Grabstätten sind durch Bäume mit gebleichten Ochsenschädeln kenntlich. Die zur Opferung bestimmten Rinder (*ozongondjoza*), oft viele Dutzende, aus den Lieblingsherden des Toten, werden mit Speeren erstochen, nicht wie bei anderen Gelegenheiten erstickt,

---

1) Richter, in M Sch. XII, 98.
2) Stuhlmann, 726; vgl. oben S. 136 unter [10]).
3) Baumann, Massailand, 164.
4) M O, 1876, 189.
5) Kaufmann, 127; vgl. oben S. 124 unter [1]).
6) Krapf, I, 99, 105. — Petermann und Hassenstein in P M E B, II, 22; vgl. Schneider, 162.
7) v. Hellwald, Naturgeschichte, 248.
8) Berghaus, 55.
9) Kaufmann, 129; vgl. Paulitschke, Sudanländer, 245.
10) Dahlgrün, in M Sch., XVI, 229.
11) Hartmann, 224; vgl. Ausland, 1888, 588.
12) Schinz, 316 f.
13) v. Hellwald, Naturgeschichte, 317 f.
14) Vgl. zu diesem Abschnitt oben S. 100 unter [1]).
15) Doelter 197; vgl. Mungo Park, 324.
16) Cruickshank, 262 f. — Wilson, 170.
17) Passarge, 500.

samt dem Fell in Stücke zerlegt und dann als unrein weggeworfen; nur die Ovambandjera dürfen Fleisch von den *ozongondjoza* essen, die anderen (westlichen) Herero nicht. Die Schädel werden auf die der Grabstätte zunächst stehenden Bäume gesteckt. „Ausser den *ozongondjoza* werden zu gleicher Zeit auch noch einige *ozomaze* oder fette Ochsen geschlachtet, mit deren Fett sich die Trauernden den Körper beschmieren müssen, und deren Fleisch... von den Anwesenden an Ort und Stelle verzehrt werden darf" (Schinz). Alljährlich treiben die Herero die Rinder des Verstorbenen nach seinem Grabe, klopfen dort an und erbitten sich unter Hinweis auf seine geliebten Ochsen die Gunst des Toten [1]). Nach Ablauf der Trauerzeit findet ein Reinigungsopfer (*Ocemá*) statt, das vermutlich auch in Rindern besteht [2]). Die Kaffern opfern dem Toten, der sofort nach dem Verscheiden unter die Familiengötter aufgenommen wird, ein Rind oder, wenn der Verstorbene ein Häuptling ist, Hunderte von Rindern auf seinem Grabe; von dem Sulu-König Tschaka wird berichtet, dass er beim Tode seiner Mutter Mnante über 1000 Rinder opfern liess [3]). Die Völker zwischen Rovuma und Rufidji und die Wadschagga suchen die Geister ihrer Toten durch Opfer von Rindern bei guter Stimmung zu erhalten [4]). Die Waschambaa schlachten einen Stier beim Tode eines erwachsenen Mannes [5]), die Warangi beim Tode eines Kriegers [6]) und die Wanyamwesi für den verstorbenen Grossvater (vgl. oben S. 137 unter [10]) [7]). Am Grabe eines Sultans opfern die Wassukuma ein Rind, dessen Fell sie über den Leichnam des Häuptlings breiten; erst nachdem die Trauerversammlung das Fleisch des Rindes verzehrt hat, wird das Grab geschlossen [8]). Die Wapare giessen vor der S. 138 unter [13]) beschriebenen Ceremonie das Blut eines geopferten Ochsen in das offene Grab und verbrennen die Leber des Tieres. Erscheint den Wambugwe ein Toter im Traum, so fordert der Zauberpriester auf Befragung meist das Opfer eines schwarzen Stieres, dessen Nabel im Grabe verscharrt wird [9]). Die Wanika schlachten bei der Bestattung eine Kuh unter denselben Gebräuchen, wie sie S. 137 unter [8]) beschrieben worden sind. „Stirbt ein älterer Kikuyu oder eine seiner Frauen, so wird ein Trauermahl gehalten und hierzu ein Ochse geschlachtet". (Die Kikuyu wohnen vom 37.° O. / 1.° S. nach dem Südostabhang des Kenia hin) [10]). Wohlhabende Dinka opfern beim Begräbnisse einen Ochsen, der von den Beteiligten verzehrt wird [11]). Das Grab des Bari wird mit einem Pfahle geschmückt, auf den man Schädel und Hörner von Ochsen steckt [12]). Bei den Galla schlachten die Kinder ihren Eltern eine Kuh, die sie noch vor der Bestattung verzehren; ihre Toten sollen sie in Rindshäute einwickeln [13]). Paulitschke giebt eine ausführliche anschauliche

---

[1]) Im Anschluss hieran findet ein Opfer von Ochsen und Schafen statt, deren Fleisch in symbolischer Handlung auf das Grab gelegt und dann gegessen wird (Schinz, 184).

[2]) Anderson, im Ausland, 1856, 45. — Hahn, in Z G E, 1869, 495 f. — Gürich, in M H, 1891/92, 117. — Rittner—L., im Ausland, 1888, 588. — Schinz, 174 f., 184.

[3]) Casalis, 264. — Merensky, im Ausland, 1875, 668. — Rittner—L., a. a. O. — Kranz, 57. — Vgl. auch oben S. 121 unter [9]). — Pesch, 51. — Ähnliche Massenmorde von Tieren zu Totenfeiern sind noch heute bei den Bakwiri und Bakossi (vgl. Deutsche Kolonialzeitung, 1904, 289) und bei den Balanten (Doelter, 199) üblich.

[4]) v. Behr, in M Sch, VI, 83. — Widenmann, in P M E H, 129, 33.

[5]) Ruccius, in N M, XIV, 111; vgl. oben S. 137 unter [10]).

[6]) Baumstark, in M Sch, XIII, 56; vgl. oben S. 138 unter [3]).

[7]) v. Götzen, 83; vgl. auch Speke, I, 244.

[8]) Kollmann, 123.

[9]) Baumann, Massailand, 187.

[10]) v. Höhnel, in P M E H, 99, 26; vgl. oben S. 140 unter [4]).

[11]) Kaufmann, 130.

[12]) Baker, 69. — Vita Hassan, I, 46; vgl. Platz, 360.

[13]) Hartmann, Abessinien I, 159.

Schilderung der Ceremonien, die das Opfer eines Rindes für den Genius des Hauses bei den Danakil, Galla und Somali begleiten [1]). Bei den Bogos (nördlich von Massaua) schlachtet beim Begräbnisse und an den folgenden Tagen „jeder der Verwandten eine Kuh am Grabe, indem er ihr unter Ausstossung kriegerischer Drohungen mit einem Schlage die Hinterbeine abschlägt; am nächsten Sonntage (die Bogos waren früher Christen), dann am 30. Tage, ferner nach 6 Monaten und am Jahrestage wird in dem Hause des Verstorbenen wieder eine Kuh geschlachtet" [2]).

In Weida bedarf es des Opfers eines Rindes durch den Oberpriester, um die stürmische See zu beruhigen (vgl. oben S. 141 unter [5])). Die Akkra und Akim opfern dem Gott der Erde einen Ochsen zum Dank für einen besonders reichen Goldfund (vgl. oben S. 140 unter [18])). Bei den Herero beschliesst das Opfer eines Ochsen die Ceremonie der Gründung einer neuen Feuerstelle (vgl. oben S. 141 unter [9]), und die Beschneidungsfeier wird bei ihnen durch das Schlachten von Ochsen eingeleitet, deren linke Hinterschenkel — angeblich weil die Kühe von dieser Seite gemolken werden — man für späteren Gebrauch aufbewahrt [3]). Betschuanen und Basuto opfern bei Unglücksfällen an den Gräbern der Häuptlinge einen schwarzen Ochsen, dessen Blut und Mageninhalt samt den Knochen auf die Gräber gelegt wird, während man das Fleisch isst [4]). Basuto und Kosa schlachten Ochsen als Bittopfer, besonders bei anhaltender Dürre, die Kosa auch vor dem Auszug in den Kampf [5]). Das Bespritzen mit Galle, die einem lebenden Kalbe aus dem Leibe geschnitten wird, gilt bei den Sulu als religiöses Reinigungsopfer [6]). Die Matobele feiern beim ersten Vollmond nach dem Sommer-Solstitium ein grosses Fest; der 3. Festtag ist der Tag des Opfers: eine Herde von 2—300 Stück Hornvieh wird bereit gestellt; nachdem man aus ihr die Opfertiere ausgeschieden hat, allen voran 10 ganz schwarze fehlerfreie Ochsen, werden diese von dem *Induna* mit der Assegai geschlachtet; in einer Stunde sind über 100 Tiere verblutet. Das Fleisch wird an die Krieger für das folgende Festmahl verteilt, nur das Fleisch und Blut der 10 fehlerfreien „heiligen" Ochsen wird in den Königskraal gebracht und dort zu Arzneimitteln verarbeitet (vermutlich dient es den *Amasis* oder „Regenmachern" zum Festmahle) [7]). Um schweres Unheil abzuwenden, vergräbt man in Ostafrika wohl auch eine Kuh lebendig, nachdem man ihr die Augen mit schwarzem Stoff verbunden hat [8]). Die Wanyamwesi und Waganda opfern schwarze Stiere vor dem Auszug in die Schlacht [9]). Die Agau (Abessinien) schlachten alljährlich an der Nilquelle (Blauer Nil?) eine Kuh, verzehren das rohe Fleisch, den Kopf ausgenommen, und verbrennen die Knochen [10]). Die Bogos opfern bei der Hochzeit eine Kuh vor dem Hause der Braut, deren Verwandte das Fleisch verzehren, Kopf und Knochen aber sorgfältig vergraben [11]). Bei den Nubiern gilt das Opfern eines Rindes als Regenzauber [12]). In Darfur (vgl. oben S. 141 unter [4])) und bei

[1]) Paulitschke, Nordostafrika, 48.
[2]) Munzinger, in Z A E, VII, 334; vgl. VI, 108.
[3]) Schinz, 168 f. — Vgl. hierzu oben S. 107 unter [9]).
[4]) Ausland 1875, 668 (nach Merensky); vgl. Hartmann, 224 f. und Lichtenstein, I, 420.
[5]) Lichtenstein, I, 417. — Endemann, in Z E, VI, 42. — Kranz, 114. — Kropf, 191. — Haarhoff, 109; vgl. 108.
[6]) Kranz, 112
[7]) Spillmann, 222.
[8]) N M, II, 127.
[9]) Platz, 228; vgl. oben S. 141 unter [11]).
[10]) Bruns, II, 179.
[11]) Munzinger, in Z A E, VII, 332.
[12]) M J, II, 18.

den Oromó (in Nordost-Afrika) [1]) werden heute Ochsen an Stelle von Menschen geschlachtet, und in Togo genügt heute das Blut eines Ochsen zum Anfeuchten des Lehmes für die Altäre, die man dem Fetisch *Odente* baut, während früher hierzu das Blut eines Menschen nötig war [2]). Opfer von Rindern können auch in den S. 136 unter [3]) beschriebenen Fällen eintreten. Der Fulup (am Gambia), der von Unglück heimgesucht oder von einer schlimmen Vorbedeutung bedroht wird, befragt durch Vermittelung des Priesters seinen Gott *Bakim* (Geist) unter Opferung eines Ochsen nach seinem Willen [3]). Eine anmutige Szene, bei der das Opfer eines Ochsen wesentlich ist, schildert Rebmann aus dem Bura-Gebirge (in Ost-Afrika) [4]). Es sei noch darauf hingewiesen, dass die Opfer von Rindern auf Madagaskar bei den verschiedensten Gelegenheiten unter Beobachtung besonderer, komplizierter Ceremonien eine grosse Rolle spielen [5]). — Zur Erklärung der *Mora*, der Eingeweideschau bei geopferten Tieren, speziell Rindern, erzählt Platz, auf den Kardinal Massaja sich stützend, dass die Oramó glauben, ein ihnen vor Zeiten von Gott gesandtes Buch sei von einer Kuh aufgefressen worden; wollen sie nun etwas aus diesem Buche wissen, so müssen sie nur ein Rind schlachten und können dann aus dessen Eingeweiden das Gewünschte herauslesen [6]).

Das Schwein wird nur von Bosman als Opfertier in Guinea genannt, vielleicht in Zusammenhang mit der S. 119 unter [2]) berichteten Vertilgung aller Schweine in Weida [7]).

Das Krokodil bezeichnet Ellis als Ersatzopfer für Menschen beim Tode des Königs in Dahome [8]).

Das Huhn ist im allgemeinen das verbreitetste, aber geringwertigste Opfertier, das die weniger Bemittelten darbringen, oder das den Göttern zweiten Ranges gespendet wird, soweit nicht in einzelnen Fällen etwa besondere Vorstellungskreise und Gedankenreihen sich gerade an das Opfer eines Huhnes anschliessen. Mithin ist das Huhnopfer das häufigste, das sich wohl bei allen Völkern findet, die einerseits Tiere zu opfern pflegen und andererseits Hühner besitzen, und das Vorhandensein von Hühnervieh wird selbst bei den abgeschlossenen Völkern des inneren Afrika konstatiert [9]).

Die Mandingo opfern den untergeordneten Geistern, denen Gott die Weltregierung anvertraut hat, von Zeit zu Zeit ein weisses Huhn, das sie an die Zweige eines Baumes hängen [10]). Als Opferspende für die Gottheit im allgemeinen werden Hühner ferner genannt

---

[1]) Paulitschke, Nordostafrika 49.

[2]) Klose, 346; vgl. oben S. 139 unter [5]).

[3]) v. Hellwald, Naturgeschichte, 163.

[4]) v. d. Decken, II, 60 f.

[5]) Sibree, 248, 250, 255, 262 f., 265—271, 305 ff., 341, 345, 354 ff. — v. Hellwald, Naturgeschichte, 337. — Pütz, II, 594; vgl. Keller, Inseln, 70 f. 76. — Vgl. auch oben S. 139 unter [4]).

[6]) Platz, 386 f.

[7]) Bosman, 184; vgl. Frobenius, Weltanschauung, 63, 65.

[8]) Paulitschke, im Ausland, 1891, 571 (nach Ellis).

[9]) Frobenius, Weltanschauung, 44 f., 47, 49. — Sievers—Hahn, 103; vgl. auch Frobenius, in „Afrika", IV, 369. — Hahn, 303. — Mit der weiten Verbreitung des Huhnes steht im Einklang die Häufigkeit der Fälle, in denen sich die Speiseverbote mit ihm befassen; vgl. u. a. Andree, Parallelen, 123; Bastian, Fetisch, 54, 53; Derselbe, Loangoküste, 1, 185; Brune, V, 153; Büttikofer, II, 333; Cruickshank, 220; Güssfeldt, 200; Hartmann, Abessinien 159; Marno, 349; M J, II, 17; Nachtigal, 178; Waitz, II, 518.

[10]) Mungo Park, 320; vgl. Schauenburg, I, 153. — Klemm, III, 362.

in Berichten über die Aschanti (für ihren Krokodilgott) [1], die Eweer (die Fetischfigur wird mit dem Blute des meist weissen Huhnes bestrichen; von allen Teilen des Tieres wird ihr ein wenig vorgelegt), die Kunya- und Bassari-Leute [2], die Anhänger des Schlangengottes in Weida [3], die Leute von Ardra [4], die Afo (zwischen Benue und Niger) [5], die Duala [6], die Völker südlich von Yakoba (bei Kano) [7] und andere Völker Westafrikas ohne nähere Bezeichnung [8]. Bei den Aschanti wechseln die Könige hinsichtlich der Farbe der von ihnen geopferten Hühner: der eine König bringt nur schwarze, der nächste nur weisse Tiere dar. In Kete-Kratschi (Togo) werden die Hühner auf Befehl des Fetischs lediglich zu Opferzwecken gehalten [9]. In Ostafrika schlachten die Galla ihren Göttern *Oglia* und *Atete* Hühner [10]. Die Bagirmi (in Gäbberi) opfern ihre Hühner unter einer Sykomore [11], die Bewohner von Bornu auf einem heiligen Steine [12]. In Abessinien gilt die Opferung roter Hühner als Abwehr gegen böse Geister [13]. Interessant ist die Bemerkung Zündels, dass bei den Eweern nach der Vertreibung böser Geister aus einem Orte alle Hähne vertilgt werden müssen, damit die Geister nicht etwa, durch das Hahngeschrei geleitet, den Weg zum Dorfe zurückfinden möchten [14].

In Bonny binden sich Kranke ein Hühnchen auf dem Herzen fest, damit die Krankheit auf das Tier übergehe; am Schreien und Zappeln des Huhnes bemisst man die Wirkung des Mittels [15]. Hühneropfer (*ozula f'ondjuzua*) für Kranke finden sich bei den Ovambo [16]. Die Basuto hängen dem Kranken die Haut eines geopferten Hahnes um den Hals [17]. Das Opfern von Hühnern ist in Krankheitsfällen unter Umständen nötig bei den Wapare (vgl. oben S. 123 unter [1]), bei den Eweern [18] und bei den Negern in Algier, die bei dieser Gelegenheit ein grosses Opferfest, *Derbdah* genannt, veranstalten [19].

Als Totenopfer dienen Hühner bei den Wanika [20], im Nigerdelta (an Stelle früherer Menschenopfer) [21] und bei den Eweern, von denen Herold mit berechtigter Ironie äussert: „Es kommt auch vor, dass ein Toter durch die Priester die Verwandten bitten lässt, ihm ein Huhn zu opfern. Die Angehörigen bringen alsdann ein gekochtes Huhn zur Fetischhütte, und der Priester übermittelt es dem Toten; die Knochen des Huhnes giebt der

[1] Klemm, III, 363, (nach Hutton); vgl. Wuttke, 62. — Ausland, 1849, 514. — Vgl. oben S. 127 unter [2].
[2] Herold, in M Sch, V, 154. — Klose, 268, 301, 342, 490.
[3] Zöller, Kamerun, 1, 56. — Vinson, 16.
[4] A H R, IV, 483.
[5] Pesch, 92.
[6] Buchholz, Land und Leute, 37. Derselbe, Reisen, 145.
[7] Passarge, 497.
[8] Bosman, 184, 187. — Römer, 59. — Isert, 175. — Labarthe, 148. — Cruickshank, 218. — Bastian, Bilder, 165. — Bruns, V, 150, vgl. 156. — Burkhardt—Grundemann, 1. Abt., 57.
[9] Klose, 341, 343 f.; vgl. auch Baumann, Massailand, 223.
[10] Isenberg, I, 44.
[11] Barth, III, 571; vgl. Langkavel, in A E, VIII, 144.
[12] Pesch, 93.
[13] Krapf, 100; vgl. Bastian, Fetisch, 50; vgl. oben S. 137 unter [3].
[14] Zündel, in Z G E, XII, 415.
[15] Andree, Parallelen, 30 (nach Bastian); vgl. Bohner, 69.
[16] Schinz, 315; vgl. oben S. 137 unter [1]) und S. 140 unter [3].
[17] Casalis, 263 f.
[18] Herold, in M Sch, V, 151; vgl. Cruickshank, 218 (?).
[19] Ausführlicher Bericht in der Wiener Abendpost vom 29. August 1878, abgedruckt bei v. Hellwald, Naturgeschichte, 316 f. — Vgl. Bruns, VI, 264. — Einen eigenartigen Tanz, den Kranke mit Hühnern in der Hand um ein Feuer herum aufführen, schildert Baumann (Deutsch-Ostafrika 169, und in P M, 1889, 46) aus Masinde (Usambara).
[20] Burkhardt—Grundemann, I. Abt. 19.
[21] Bastian, im Ausland 1859, 820. Derselbe, Bilder, 139, 165; vgl. Pesch, 62.

Priester den Verwandten zurück als Zeichen, dass der Tote ee mit gutem Appetit gegessen hat" [1]).

Das Opfer eines weissen Huhnes, das mit einem Bein an einen bestimmten Baum gebunden wird, soll in den Gegenden am Senegal die Geister des Waldes für eine zu unternehmende Reise günstig stimmen [2]). In Liberia opfern kinderlose Frauen ein weisses Huhn, um den auf ihnen lastenden Zauber zu heben [3]). Als Bitt- und Dankopfer ist das Huhn gebräuchlich an der Goldküste [4]) und in Bagirmi (hier auch vor kriegerischen Unternehmungen) [5]). Die Eweer opfern Hühner (meist von weisser Farbe), um Diebe und Giftmörder ausfindig zu machen (vgl. oben S. 141 unter [8]), oder in Unglücksfällen, wobei das Huhn nach Sonnenuntergang auf freiem Felde geschlachtet und in einen Topf mit geweihtem Wasser getaucht wird; mit diesem Wasser wird dann die vom Unglück betroffene Person gewaschen [6]). Die Bassari-Leute bringen Hühner dar bei schweren, Miss- oder Totgeburten, Zwillinge gelten ihnen als böses Omen; KLOSE teilt hierüber mit: „Sind Zwillinge die Erstgeborenen, so wird ein Kind behalten, während das andere in einen grossen Topf getan und lebendig begraben wird .... um gewissermassen die Zugehörigkeit der Zwillinge zu einander anzudeuten, wird ein Huhn geopfert und in zwei Hälften geteilt. Die eine Hälfte wird dem zu begrabenden Kinde mitgegeben, die andere Hälfte wird in einem Topfe neben der Grabstätte des Kindes eingegraben. Dieses Opfer soll gleichsam den Fetisch versöhnen und den Geist des verstorbenen Kindes an die nahe Beziehung zu dem lebenden Zwilling erinnern, damit er eich nicht an ihm rächt" [7]). Bei dem Eintritt in den Jevhe-Orden (Togo) haben die männlichen Kandidaten weisse, die weiblichen weisse und schwarze Hühner zu opfern, deren Blut ihnen auf das Haupt gegossen wird [8]). Bei verschiedenen Ceremonien der Bali (Nord-Kamerun) spielt das Huhn ebenfalls eine Rolle [9]). In San Salvador giebt der Fetischprieeter bei einer Eheschliessung jedem Gatten ein Huhn, der eine muss es für den anderen zubereiten, bez. das für ihn zubereitete essen [10]). Will bei den Völkern am Nyassa ein entflohener Mörder wieder in seine Heimat zurückkehren, so entledigt er sich nach vorangegangenen anderen Ceremonien durch das Opfer eines Huhnes, das er mit der Familie des Ermordeten isst, des auf ihm ruhenden Fluches [11]). Die Umwohner um Tete opfern nach einer Krankheit oder einer anderen Gefahr der Seele eines verstorbenen Verwandten ein Huhn [12]). Am Tanganyika werden Hühner zum Schutz gegen Feuersgefahr geschlachtet, wobei kein Blut verloren gehen darf, oder (in Urua) bei Befragung des Medizinmannes (*Waganga*) [13]).

Vielfach findet sich an der Westküste der Brauch, die Hühner lebendig an einen Pfahl zu binden und so langsam absterben zu lassen [14]). Eine Erläuterung für diese Gepflo-

[1]) HEROLD, in M Sch, V, 155; vgl. Ausland 1891, 571. — SCHNEIDER, 131 f. — JUNOD, 392 ff.
[2]) MUNGO PARK, 81.
[3]) BÜTTIKOFER, II, 333.
[4]) RÖMER, 58, 154. — STEINER im Globus, LXV, 231; vgl. WUTTKE, 132; vgl. auch oben S. 140 unter [10]) und S. 144.
[5]) NACHTIGAL, 685; vgl. Z G E, 1873, 342. — PESCH, 94.
[6]) ZÜNDEL, in Z G E, XII, 414. — MISCHLICH, in Z E, 1902, 209.
[7]) KLOSE, 509 f
[8]) SPIETH, in M J, XII, 86; vgl. 88. — SEIDEL, in Z A, 1897, 168.
[9]) HUTTER, 450.
[10]) BASTIAN, San Salvador, 88. — Vgl. auch BOHNER, 89.
[11]) MERENSKY, Deutsche Arbeit 133; vgl. oben S. 138 unter [9]).
[12]) LIVINGSTONE, Missionsreisen, II, 301; vgl. PLATZ, 120. Vgl. oben S. 140 unter [7]).
[13]) CAMERON, II, 102 ff. — HARTMANN, 220.
[14]) ISERT, 165 f. — MONRAD, 31. — BASTIAN, Bilder, 139, 165.

genheit in Krankheitsfällen findet sich bei v. HELLWALD: je langsamer der Tod des Opfers eintritt, je mehr es im Todeskampfe leidet, um so annehmbarer ist es, da sich das Leiden des Kranken um das Leiden des Opfertieres mindert [1]).

Eine wichtige Rolle spielt das Huhn in manchen Gegenden Afrikas als Orakeltier, worüber FROBENIUS sich schon ausführlich geäussert hat [2]). Wir vervollständigen die von FROBENIUS gegebenen Beispiele für die Westküste durch Hinweis auf BASTIAN: „Die Leiche eines Verstorbenen wird mit dem Blut von .... Hühnern besprengt, und der kopflose Rumpf eines Huhnes auf dieselbe gelegt. Schlägt es bei der Köpfung lebhaft mit den Flügeln, so gilt es als ein gutes Zeichen für die künftige Wohlfahrt des Verstorbenen" [3]). Für Ost-Afrika können wir uns der Vermutung FROBENIUS, dass dort das Hühnerorakel zu fehlen scheine mit Ausnahme der Randvölker des Viktoria Nyansa, anschliessen. Wollen die Wassukuma beim Tode eines Menschen ausfindig machen, ob dieser oder jener der Zauberei (*Daua*) schuldig, d. h. Urheber des Todesfalles ist, so wird einem lebendigen Huhn der Bauch aufgeschnitten und nach Befund der Eingeweide die Schuldfrage erledigt [4]). Die Warundi halten nach BAUMANN die Hühner lediglich zum Zwecke des Orakelns aus ihren Gedärmen, die Wanyamwesi erforschen aus den Eingeweiden eines Huhnes die Ursache oder den Urheber von Todesfällen [5]). Ähnliche Gebräuche werden aus Uganda (von den Bafumo) [6]) und Bukoba [7]), sowie von den Danakil [8]) berichtet. Der *Bänge*-Trank [9]) ist auch in Unjoro üblich, wo die Hühner ebenfalls nur für die Ceremonien der *Kudjur* (Doktoren) gehalten werden: ein schwarzes Huhn, in gewissen Fällen ein weisser Hahn, bekommt eine Abkochung von einer Wurzel zu trinken; der Eintritt des Erbrechens oder des Todes gibt die Entscheidung [10]). Eine andere Form ist die, dass man einen Hahn eine Zeit lang unter Wasser taucht; erholt er sich wieder, so gilt dies als günstiges Zeichen (so bei den Niam-Niam) [11]). Das Hühnerorakel kann — soweit jetzt bekannt ist — als eine räumlich zusammenhängende Erscheinung bezeichnet werden, die sich vom Viktoria Nyansa und den Niam-Niam an quer durch Afrika hindurch bis zur Guinea-Küste erstreckt.

Im Anschluss hieran sei eine andere Art des Tierorakels (*bifanda-wingám*) erwähnt, die den Indikibû, Yaunde und anderen Stämmen Südost-Kameruns geläufig ist. Um über den Ausgang eines Unternehmens oder über den Urheber eines Verbrechens Gewissheit zu erlangen, wendet man sich an den Medizinmann, der zu dem ihm bekannten Loch einer bestimmten grossen Krabbenart (bei den Yaunde der grossen Erdspinne, *ingam* genannt) geht und es mit Hölzern oder Blättern kreisförmig umstellt; Hölzer bez. Blätter sind mit Zeichen versehen, denen der Medizinmann eine bestimmte Bedeutung beigelegt hat, das

---

1) v. HELLWALD, Naturgeschichte, 317; vgl. KOHLER, in M B, IV, 150 und oben S. 138/139 unter 9).
2) FROBENIUS, in M Sch, VII, 265/70. Derselbe, Weltanschauung 49 f.
3) BASTIAN, Bilder, 165; vgl. auch JUNKERS Reisen, I, 502; II, 262, 282, 313, 455. — STANLEY, 364. — BÉRENGER—FERAUD, 236.
4) KOLLMANN, 105 f.
5) BAUMANN, Massailand, 223, 235.
6) RICHTER, 42.
7) RICHTER, in M Sch, XII, 91; vgl. 101.
8) v. HELLWALD, Naturgeschichte, 246.
9) Vgl. FROBENIUS, in M Sch, VII, 265.
10) VITA HASSAN, II, 94.
11) FROBENIUS, in M Sch, VII, 269 f. — Globus, XXI, 182. — Vgl. CASATI, I, 206 f. — SCHURTZ, Urgeschichte, 59. — PLATZ, 364.

Ganze wird mit einem Gefäss oder mit Pisangblättern zugedeckt. Am nächsten Morgen sieht man nach: das Tier hat dann das eine oder andere Holz bez. Blatt in sein Loch gezogen, und je nach der vorher hineingelegten Bedeutung erkennt man daraus Glück oder Unglück oder eine bestimmte verdächtige Person [1]). Noch anders verfahren die Bakoko (Kamerun) vor einer grösseren Reise: eine kleine Landschildkröte wird am Eingange des Dorfes auf den Weg gesetzt, so dass ihre linke Seite dem Dorfe zugekehrt ist; wendet sich die Schildkröte vom Dorfe weg, so ist dies ein gutes Zeichen; kriecht sie dagegen dem Dorfe zu, so unterbleibt, wenn irgend möglich, die Reise [2]).

Die Erwähnung der Taube als Opfertier wurde nur einmal und zwar für die Aschanti gefunden [3]). Ebenso wird einmal angegeben, dass die Mandingo zur Besänftigung der die Welt regierenden Geister von Zeit zu Zeit einen Schlangen-Kopf opfern [4]). Nach einer Notiz bei Frobenius bekommt *Obatala*, der Hauptgott der Yoruba, Schnecken zum Opfer [5]).

Überblicken wir zum Schluss die Opferhandlung bei den afrikanischen Naturvölkern, soweit sie das Tier betrifft, als Ganzes, so kommen wir zu dem Ergebnis, dass das Wesentliche und Kostbare beim Opfer das Blut des dargebrachten Tieres, nicht in erster Linie das Tier als solches ist [6]). Dafür sprechen die Tatsachen, dass man einmal nicht etwa einen besonderen Wert darauf legt, in einem bestimmten Falle gerade dieses oder jenes Tier zu opfern (anders freilich verhält es sich mit der Beobachtung gewisser körperlicher Merkmale des in Frage kommenden Tieres), sondern der Gottheit einen Teil seines Besitzes weiht je nach Vermögen und Veranlassung, beim täglichen Opfer ein geringwertigeres Tier, bei wichtigen Gelegenheiten ein kostbareres — und dass andererseits in vielen Fällen das Tieropfer aus einem früheren Menschenopfer hervorgegangen ist [7]). Der Opfergegenstand ist also ein anderer geworden, während das Moment des Blutvergiessens geblieben ist. (Gleichzeitig dokumentiert sich hierin das Bestreben, die wertvollere Spende durch eine weniger kostbare zu ersetzen: Schurtz, Urgeschichte 586). Ferner ist darauf hinzuweisen, dass — wie viele Reisende als wesentlich betonen — das Blut des geschlachteten Tieres auf die Fetischfigur gesprengt oder (beim Totenopfer) auf bez. in das Grab gegossen wird [8]). Ausser dem Blute erhält der Fetisch meist nur die Eingeweide, die Knochen oder die Federn (die oft mit dem Blute an die Götzenfigur geklebt werden), zuweilen das Fett, im günstigsten Falle einen geringen Teil vom Fleische des Opfertieres [9]); mitunter aber muss er sich mit dem Fettdufte des Schlachtopfers allein begnügen [10]). Das

[1]) Material im Museum für Völkerkunde in Leipzig. — Vgl. Zenker, in M Sch, VIII, 46 f. — Hoesemann, ebenda, XVI, 177 f. — Schmarda, 276.
[2]) v. Schkopp, in B K, IV, 581.
[3]) Ausland, 1849, 514.
[4]) Mungo Park, 320; vgl. Schauenburg, I, 153.
[5]) Frobenius, Weltanschauung, 350. — Vgl. schliesslich auch oben S. 118 unter [5]).
[6]) Bastian, Mensch, III, 99; vgl. Autenrieth, in M J, XII, 93 f. — Ausland, 1891, 570. — Vgl. auch Schurtz, Speiseverbote, 30 f. — Platz, 332. — Schinz, 316 f.
[7]) Schurtz, Speiseverbote, 27; vgl. Platz, 171, 311. Bei den Mambettu werden Tiere als Opfer nur über den Gräbern geringerer Persönlichkeiten geschlachtet (Casati, I, 162).
[8]) Cruickshank, 218. — Rohlfs, II, 200. — Bastian, Bilder, 184 f. — Herold, in M Sch, V, 154. — Mischlich, in Z E, 1902, 209 — v. d. Decken, I, 216. — Burkhardt—Grundemann, 2. Abt., 245; vgl. Bruns, V, 155. — Pesch, 92 — Palittchke, Sudanländer, 189.
[9]) Römer, 59; vgl Keller, Inseln, 76.
[10]) v. Hellwald, Naturgeschichte, 248.

Fleisch fällt entweder den Priestern zu, die deshalb auch vielfach das Tier bestimmen, das geopfert werden soll, oder es wird von den Opfernden selbst bei mehr oder weniger festlichem Mahle verzehrt, bisweilen in Gemeinschaft mit den Priestern [1]). Durch besondere Ceremonien ausgestattete Opfermahlzeiten finden sich bei den Herero: Die Opfertiere werden dazu nicht geschlachtet, sondern erstickt, damit ja kein Blut verloren gehe; das Fleisch wird gekocht; ein Stück davon zerreist der Priester (*Omurangere*) mit den Fingern, salzt es mit Asche und giebt jedem Gaste (es dürfen nur Männer teilnehmen) einen Bissen in den Mund; darnach kann jeder nach Belieben zulangen. Nur das Ehango (vgl. oben S. 107 unter [9]] und S. 144 unter [3])) wird an einem heiligen Orte aufbewahrt und bei besonders feierlichen Gelegenheiten (Besuch eines Häuptlings, Bundesschliessung) roh verzehrt, indem einer es dem andern vor den Mund hält und ihn ein Stück abbeissen lässt [2]). Die Opferhandlungen der Kosa scheidet Kropf in Versöhnungsopfer (Reinigungsopfer), Bittopfer, Dankopfer, Stärkungsopfer und eine Art Huldigungsopfer [3]). Wieweit ein derartiges System auf die mannigfachen Opferhandlungen anderer afrikanischer Naturvölker anwendbar ist, lässt sich vorläufig nicht entscheiden, solange unsere Kenntnis ihrer Religion noch eine beschränkte und ungleichmässige, zum teil auch verworrene ist [4]). Das Opferwesen der nordostafrikanischen Völker, das wir genauer kennen, steht zu sehr unter dem Einflusse des Islams, als dass es hier zum Vergleich herangezogen werden könnte [5]).

II.

Tierkult bei den alten Ägyptern.

Eine eingehende systematische Untersuchung und Darstellung des ägyptischen Tierkultes kann hier nicht unsere Absicht sein. Vielmehr kommt es in diesem Zusammenhange darauf an, die Ergebnisse der Forschungen von Ägyptologen und Religionshistorikern hinsichtlich der Tierverehrung in Ägypten zusammenzufassen und dann mit dem Tierkult bei den afrikanischen Naturvölkern, soweit dies angängig ist, in Parallele zu stellen. Es bleibt nachher zu untersuchen, ob und inwieweit sich die in Frage kommenden Gedankenkreise und Volksanschauungen etwa mit einander decken oder gegenseitig ausschliessen, wobei zu ermitteln wäre, ob zwischen dem alten Kulturvolk der Ägypter und seinen erst in neuerer Zeit in das Licht der Geschichte eingetretenen näheren und ferneren Nachbarn ein Zusammenhang, mithin auch eine wechselseitige Beeinflussung auf religiösem Gebiete angenommen werden darf.

Eine übersichtliche Zusammenstellung der einschlägigen Quellen von religionsgeschicht-

[1]) Müller, Fetu, 72, 74. — Mungo Park, 324. — Klose, 301. — Bohner, 96. — Cameron, II, 102 ff. — v. Rohden, in A M, V, 353. — Fritsch, Eingeborene, 341. — v. d. Decken, I, 216. — Richter, in M Sch, XII, 98. — v. Hellwald, a. a. O. — Burkhardt—Grundemann, 2. Abt. 177, 245. — Vgl. Schurtz, Urgeschichte, 586.

[2]) v. Rohden, in A M, V, 354 f.; vgl. Ratzel, II, 52.

[3]) Kropf, 188, ff.

[4]) Es ist zu beachten, dass Reisende unter Umständen Ceremonien, die einen ganz anderen Sinn haben, irrtümlich für Opferhandlungen zu halten geneigt sind; vgl. z. B. Globus, LXXIII, 231 ff. und LXXXV, 101 ff.

[5]) Vgl. Paulitschke, Nordostafrika, 46 ff.

lichem Standpunkte aus findet sich bei Chantepie de la Saussaye, verbunden mit einer Würdigung ihres Inhaltes, und im Anschluss daran eine kurze Darlegung der verschiedenen Ansichten über die ägyptische Religion, also auch den ägyptischen Tierkult [1]).

„Sobald man den Versuch macht, sich nach den vorhandenen Darstellungen der ägyptischen Religion über die Ergebnisse der modernen Forschung zu orientieren, wird man bemerken, dass die Anschauungen der bewährtesten Meister der Ägyptologie ausserordentlich divergieren" [2]). Versuchen wir zunächst einen Überblick über den ägyptischen Tierkult als gegebenen zu gewinnen. Manche Tiere wurden allgemein oder ziemlich allgemein verehrt, andere nur in einzelnen Gauen heilig gehalten, in einzelnen aber gehasst und verfolgt [3]). Es handelt sich hierbei um die Verehrung ganzer Tiergattungen. Daneben steht der eigentliche, engere Tierkultus, bei dem ein einzelnes, besonders ausgewähltes Tier der Gegenstand göttlicher Verehrung war. Dieser Tierkult reicht zeitlich soweit zurück als man die Geschichte Ägyptens verfolgen kann [4]). Die bis jetzt bekanntesten heiligen Tiere waren der Stier Apis in Memphis, der Stier Mnevis in Heliopolis und der Widder (oder Ziegenbock?) in Mendes [5]). Pietschmann hebt hervor, dass die in der Pyramidenzeit verehrten Stiere noch keineswegs der Apis zu sein brauchen, dass also der Verehrung des Stieres als Individuum eine Verehrung der Stiergattung vorausgegangen sein mag [6]). Eine hervorragende Stellung im Kreise der ägyptischen Tiergottheiten nehmen ferner ein die Katze, die Ebers als das heiligste der von den Ägyptern verehrten Tiere erscheint [7]), die Schlange (von dieser besonders unschädliche Arten), das Krokodil, der Skarabäus, Ibis und Sperber, die teils allgemein, teils in bestimmten Bezirken mit göttlichen Ehren behandelt wurden. Möglicherweise ist ein lokalisierter Kult für jedes Tier das Ursprüngliche, während einzelne Tiere mit der Zeit im ganzen Lande die Stellung von Gottheiten erlangten [8]). Hieran schliesst sich eine lange Reihe, ein vollkommenes „Pantheon" von Tieren, die mehr oder weniger der Gegenstand religiöser Huldigungen waren [9]). Über die Art der Verehrung [10]) sind wir — ausgenommen den Kult des Apis [11]) und den des Krokodils [12]), der von Herodot ähnlich geschildert wird wie oben S. 127 zum teil nach Bastian beschrieben — weniger unterrichtet als über allerhand Begleit- und Folgeerscheinungen der einzelnen Kulte im öffentlichen [13]) und privaten [14]) Leben, in Kunst [15]) und Wissenschaft (= Theologie bez. Philosophie) [16]).

---

[1]) Chantepie de la Saussaye, I, 91 ff., 102 ff. (Der Abschnitt über die Ägypter ist von Lange, Kopenhagen, verfasst). Vgl. auch Orelli, 107 ff., 130 ff. — Katser, 26 f.

[2]) Für den ganzen folgenden Abschnitt sind zu vergleichen Chantepie de la Saussaye, 1, 103—112, 121, 125 und Orelli, 130—134, 136—138, 155.

[3]) Maspero, 46. — Uhlemann, II, 202

[4]) Orelli, 181. — Pietschmann, in Z E, X, 162 ff.

[5]) Lindner, 659; vgl. Preiss, 289 ff.

[6]) Pietschmann, a. a. O.. — Vgl. Kraft, 122.

[7]) Vgl. Brehm, I, 428 ff. — Hahn, 237 ff.

[8]) Vgl. Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 402.

[9]) Dapper, 122 ff. — Uhlemann, II, 202 ff. — Lippert, Priestertum 436—448. — Sepp, I, 320 ff. — v. Strauss und Torney, 458. — Meyer, Ägypten, 83 f. — Spiegelberg, in A P, 1900, 340 f.

[10]) Uhlemann, II, 203 ff.

[11]) Stern, 81 f. — Meister, in A W, XIII, 723. — Meiners, I, 197 ff.

[12]) Vgl. Steindorff, 112.

[13]) Vgl. u. a. Maspero, 46 f. — Meyer, Ägypten, III, 249 f. Derselbe, Altertum, I, 66 ff. — Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 401. — Erman, II, 375. — Kayser, 34, 51. — Preiss, 255 f.

[14]) Le Page Renouf, 148. — Preiss, 255.

[15]) Le Page Renouf, 180. — Perrot et Chipiez, 59 ff. — Bastian, in Z E, I, 161 f. — Steindorff, 52, 113.

[16]) Brugsch, 177, 385. — Steindorff, 122. — Le Page Renouf, 220 ff. — Katser, 32 ff. — Preiss, 241 ff. — Sepp, 1, 318. — Vatke, 413 ff. — Müller, Physische Religion, 376.

Dass man die Cadaver der heiligen Tiere einbalsamierte und mumisierte, ist uns aus den zahlreichen Funden solcher Mumien geläufig. Lippert meint, dass man von einzelnen Tieren (wahrscheinlich denkt er an solche, von denen keine Mumien gefunden wurden) nicht mehr wissen könne, „ob sie noch in lebenden Individuen oder nur in Abbildern, wie sie die jüngere Zeit kennzeichnen, verehrt wurden" [1]). (Vgl. hierzu z. B. den Skarabäusdienst). Dagegen melden uns die Berichte von verschiedenen, zum teil mythischen Theorien, die schon die alten Ägypter über die Entstehung bez. zur Erklärung ihres ihnen selbst unklaren und rätselhaften Tierkultes aufstellten, von denen jedoch keine, soweit wir sehen, das Rätsel auch wirklich löst [2]). Daraus ergibt sich, dass die Anfänge der Tierverehrung vermutlich in eine Zeit fallen, aus der keine Spur einer schriftlichen Überlieferung vorhanden ist, auch keine mündliche Tradition in Form von Sagen und ähnlichem existiert — nicht einmal für die alten Ägypter, geschweige denn für uns. Doch können wir schon heute an der Hand der uns zugänglichen Quellen mit einiger Sicherheit die einzelnen Phasen der Entwickelung verfolgen, die der ägyptische Tierkult in geschichtlicher Zeit durchlaufen hat. Die älteste hierher gehörige Nachricht besagt, dass Menes, der als erster ägyptischer König genannt wird, den Kult des Apis und der Krokodile eingeführt habe. Mit grösserer Bestimmtheit wird Kaiechos (aus der zweiten Dynastie) die Stiftung des Apisdienstes in Memphis, des Mnevisdienstes in Heliopolis und des Widderdienstes in Mendes zugeschrieben [3]). Hierbei ist besonders hervorzuheben, dass — wie Steindorff bemerkt — die Kulturentwickelung der Ägypter in der Zeit, da sie zum ersten Male mit ihren Denkmälern als historisches Volk auftreten, schon auf einer beträchtlichen Höhe angelangt ist, dass u. a. ihre religiösen Anschauungen damals schon zu einem systematischen Abschluss gekommen sind [4]). An die genannten Tiere reihten sich — wie schon gesagt — mit der Zeit immer neue an, denen eine hochgespannte Phantasie in dem sich mehr und mehr ausgestaltenden Göttersystem auch Plätze anzuweisen wusste. In der Perserzeit nimmt die Tierverehrung „den vollen Aufschwung weit über Apis und Mnevis hinaus", und in der Ptolemäer- und Römerzeit blieb kein Tier „von einer kindisch gewordenen Frömmigkeit verschont" [5]). Es scheint also festzustehen, dass der Tierkult der Ägypter, wie wir ihn kennen, das Erzeugnis einer geschichtlichen Periode ist und zu einer Zeit einsetzte, da das Volk bereits ein geklärtes religiöses System besass.

Aus welchem Bedürfnis heraus wurde aber dann ein Kult geboren, der — neben einem hochentwickelten philosophisch-theologischen Göttersystem herlaufend — bei den Griechen berechtigtes Staunen und bei den Römern ebenso berechtigten Spott hervorrief? Entweder vermochte sich das mythologische Bewusstsein der Ägypter auf dem Gipfel seiner Fortentwickelung wohl zu einer begrifflichen Gottheit, wie sie im System sich darstellt, zu erheben, auf diesen Höhen aber nicht zu erhalten; man wollte die abstrakt gedachte Gottheit auch sinnlich erblicken und griff deshalb aus der sichtbaren Umwelt etwas heraus, das man der Gottheit als Sinnbild, als Symbol zugesellte [6]). Es ist nun denkbar,

[1]) Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 401. — Steindorff, 114.

[2]) Lippert, a. a. O. — Meyer, Ägypten, I, 35, 40. — Vgl. Le Page Renouf, 7 f. — Uhlemann, II, 210 ff. — Schurtz, Speiseverbote, 10 f. — Vgl. auch Maspero, in Revue de l'histoire des religions, I, 119, V. 89.

[3]) Niebuhr, in Helmolts Weltgeschichte, III, 580, 637. — Maspero, 55. — Bunsen, 545.

[4]) Steindorff, in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., I, 208, Zeile 54 ff.

[5]) Niebuhr, a. a. O. 667. — Vgl. Steindorff, 114. — Le Page Renouf, 221.

[6]) v. Strauss und Torney, I, 454 f. — Maspero, 45. — Perrot et Chipiez, 59 f. Vgl. auch Wundt, System, 670.

dass die Ägypter in diesem Streben, zumal sie besonders dazu befähigt waren, die Natur zu beobachten und das Geistige in sinnlichen Erscheinungen wahrzunehmen [1]), eine Anleihe bei der sie umgebenden Tierwelt machten, die in ihrem oft rätselhaften Treiben und mit ihren geheimnisvollen Kräften ihnen als Organ einer göttlichen Macht erschien: eine Anschauung, die sich als Episode im Geistesleben jedes Volkes nachweisen lässt [2]). Oder die Religion der alten Ägypter setzt sich aus zwei Elementen zusammen, so nämlich, dass in vorhistorischer Zeit ein semitischer Stamm aus Asien nach Nordostafrika eindrang, dort die einheimische Negerbevölkerung unterjochte und sich mit ihr vermischte, worauf sich ein beide Völkerelemente umfassendes einheitliches Staatssystem entwickelte. In das Streben, die Eigenart beider Völker zu vereinigen, wurde auch die Religion hineingezogen; das Bestehende wurde beibehalten und mit dem Bekenntnis der Sieger in Einklang gebracht, indem man den alteingewurzelten Tierkult dem Polydämonismus oder — wenn man schon so weit vorgeschritten war — Polytheismus der Eindringlinge assimilierte in der Weise, dass man gewissen Gottheiten gewisse Tiere als ihre sichtbaren Repräsentanten, als Symbole beiordnete. Hier würden die beiden angeführten Hypothesen zusammenfliessen. Hatte sich eine solche Anschauung, die in dem im Tempel des Gottes gepflegten Tiere dessen Inkarnation zu sehen sich gewöhnte, erst einmal festgesetzt, so entwickelte sie sich ohne Rücksicht auf ihren Ursprung weiter. Zu den einzelnen heiligen Tiergattungen gesellten sich neue; im Zusammenhang mit den Lokalgottheiten entstanden lokale Tierkulte; aus der heiligen Tiergattung wurde ein bestimmtes, besonders ausgezeichnetes Exemplar herausgegriffen als eigentlicher Sitz der Gottheit und mit einem Hofstaat von Pflegern und Priestern umgeben, der sich durch die wachsende Zahl der Verehrer des betreffenden Tieres zu einer kleineren oder grösseren Gemeinde entwickelte, bis vielleicht schliesslich einzelne Tiere aus Lokal- oder Gaugottheiten zu mächtigen Landesgöttern wurden und zuletzt, „als die Religion mehr und mehr an innerem Leben verloren hatte und das Volk sich lediglich an Äusserlichkeiten klammerte", wieder alle Exemplare der heiligen Gattungen als göttlich angesehen wurden [3]). Dass am Ende das heilige Tier in einzelnen Fällen über die ihm ursprünglich übergeordnete Gottheit als das Sichtbare gegenüber dem Unsichtbaren das Übergewicht erlangte, besonders bei dem urteilsloseren Volke, ist denkbar. Doch bemerkt noch Herodot ausdrücklich, dass man den Gott des Tieres, nicht aber das Tier des Gottes anbetete, woraus deutlich hervorgeht, dass der Tierkult ein späteres Accidenz im religiösen System oder — wie Le Page Renouf es bezeichnet — nicht Prinzip, sondern Consequenz ist, wie denn überhaupt die ägyptischen Götter keineswegs mit den Tieren identisch sind, in denen sie sich manifestieren, so dass sich sogar die Angaben über die Gottheit, die in einem bestimmten Tiere zur Erscheinung kommen soll, bisweilen widersprechen [4]). Ebenso denkbar ist es, dass, wie man die Tiere ursprünglich auf Grund einer besonderen natürlichen Eigenart zu ihren Gottheiten in Beziehung setzte (wie z. B. den Schakal als charakteristisches Wüstentier zu dem Wüsten-

[1]) Müller, Ethnographie, 570. — Brugsch, 177, 385. — Vatke, 417. — Pfleiderer, Religionsphilosophie, 78.

[2]) Meyer, Ägypten, 34. — Vgl. Le Page Renouf, 219 f. — Lenormant, III, 211 f. — Brugsch, a. a. O.

[3]) Steindorff, 109, 112 f. — Derselbe in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, I, 208. — Tiele, 27 f. — Meyer, Ägypten, 33 ff. — Lindner, 661. — Vgl. auch Schurtz, Speiseverbote, 34, Anm. 55.

[4]) v. Strauss und Torney, I, 459. — Meyer, Ägypten, 35. — Pietschmann, in Z E, X, 162 ff. — Maspero, 45. — Uhlemann II, 215. — Kraft, 121. — Müller, Physische Religion, 271. — Wiedemann, in Recueil de travaux d'érudition offert à mgr. Charles de Harlez etc. 372.

gott *Anubis* oder den Skarabäus wegen seiner schnellen und geheimnisvollen Entstehung — vgl. oben S. 129 f. — zu *Ptah*, dem Gott des schöpferischen Anfanges), späterhin Tiere wegen irgend einer sie auszeichnenden Eigenschaft unabhängig von einer Gottheit göttlich verehrt wurden (so der Stier Apis wegen seiner gewaltigen Kraft und Fruchtbarkeit, den man erst später auf Grund theologischer Spekulationen mit dem Lokalgott von Memphis, *Ptah*, in Zusammenhang zu bringen versuchte, indem man ihn für „die Wiederholung des *Ptah*" erklärte) [1]). Wieviel bei solchen Entwickelungsgängen auf Rechnung allmählicher Umbildungen in den Volksanschauungen oder auf Rechnung philosophischer Spekulationen der Priester zu setzen ist, entzieht sich vorläufig unserer Beobachtung [2]).

Somit erscheint uns der ägyptische Tierkult entweder als das Ergebnis einer dem Bedürfnis des Volkes nach Anschauung entsprungenen übertriebenen Spekulation, gegründet auf eine aufmerksame Naturbeobachtung, oder als eine uralte lokale Erbschaft, die dem Spekulationsbedürfnis einer jüngeren, bereits zum Polydämonismus vorgeschrittenen Zeit willkommene Symbole zur Verfügung stellte [3]). Im ersten Falle bleibt zu erklären, weshalb die Naturbeobachtung sich gerade auf die Tierwelt konzentrierte, im zweiten Falle, woher der Ursprung des alteingewurzelten Tierkultes abzuleiten ist. Unternehmen wir es, diesen Fragen näher zu treten, indem wir der Entstehung des Tierkultes überhaupt, hier an der Hand der Erscheinungen der Tierverehrung in Afrika nachzugehen versuchen.

2. KAPITEL.

Entstehung und Entwickelung des Tierkultes.

Der Versuch, die ersten Beweggründe zu entdecken, die den Naturmenschen bestimmten, gewisse Tiere zu verehren, gehört unstreitig zu den schwierigsten Aufgaben der Wissenschaft; gleichwohl hat kaum ein Problem der Mythologie und Ethnologie ein so grosses Interesse hervorgerufen „wie das grosse Fragezeichen, das in der Weltanschauung der Naturvölker zwischen Animalismus und Manismus, zwischen Tierwertschätzung und Menschenseelenbeobachtung gemalt werden muss ... das Problem der heiligen Tiere" [4]). „Wir müssen uns dabei zuerst vor dem sehr allgemeinen Fehler hüten, für jeden religiösen Gebrauch nur immer einen Beweggrund anzunehmen" [5]).

Es ist der Fall denkbar, dass dem primitiven Menschen irgend ein Tier, das er zunächst vielleicht gar nicht oder als sich gleichstehend betrachtete [6]), vermöge einer es besonders auszeichnenden Fähigkeit zum Gegenstande des Aufmerkens, des Staunens wird; dies Staunen wird sich zur Bewunderung steigern, wenn die in Frage kommende Fähigkeit

[1]) Steindorff, 116. 113 f. — Hirschfeld, 152 f.
[2]) Müller, Ethnographie, 570.
[3]) Vgl. Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 401. — Kayser, 36.
[4]) Frobenius, Völkerkunde, 184. — Müller, Ursprung der Religion, 129.
[5]) Müller, a.a. O. — Derselbe, Anthropologische Religion, 121.
[6]) Frobenius, in „Afrika" 1897, 253 f. 352. — Waitz, II, 177. — Schultze, Psychologie, 245. — Frobenius, Völkerkunde, 96 f. — Achelis, 375.

das betreffende Tier als dem Menschen überlegen kennzeichnen [1]), zum Schrecken aber, sobald sich die Kraft des Tieres als eine dem Menschen feindliche offenbaren wird. Dieser wird jetzt etwaige Angriffe des Tieres vermutlich zurückzuweisen oder von vorn herein von sich abzuwenden trachten; in diesem Streben aber ist von dem Versuch, aus physischer Kraft dem Tiere Einhalt zu tun, der jedoch in den meisten Fällen zunächst misslingen wird, nur noch ein Schritt zum Gebet in seiner rohesten Form und, da auch dieses den gewünschten Erfolg nicht zeitigt, ein weiterer zum Opfer in seiner ursprünglichsten Gestalt: das Tier ist zur Erscheinungsform des Göttlichen geworden [2]).

Allein das Erstaunen über eine ein Tier vor anderen und vor dem Menschen auszeichnende Eigenschaft an sich kann schon genügen, den Beobachter zu seiner Verehrung zu veranlassen, so z. B. die aus der erfahrungsgemäss langen Lebensdauer der Schlange resultierende Anschauung von ihrer Unsterblichkeit, also Göttlichkeit [3]).

Entdeckte man an einem Tiere die Kraft, ein anderes dem Menschen schädliches Tier etwa zu vertreiben oder zu vernichten oder aber in anderer Weise sich dem Menschen dienstbar zu erzeigen (z. B. als Nahrung spendendes Nutztier), so war nichts natürlicher, als dass der Mensch, vorausgesetzt, dass er diese Handlungsweise des Tieres nicht als eine selbstverständliche, sondern als eine von dem Belieben des Tieres bez. — auf einer schon geförderteren Stufe der Anschauung — des dem Tiere einwohnenden Geistes abhängige betrachtete, ihm seine Dankbarkeit zu beweisen und seine Gunst sich zu erhalten bemüht war, woraus wiederum Opferhandlungen folgen mussten [4]). Die Beobachtung, dass ein sonst schädliches Tier, wenn es durch Opfergaben gesättigt war, relativ unschädlich wurde, konnte den Menschen in seinem Handeln nur bestärken [5]).

Wurde der Mensch nicht durch die bisher gekennzeichneten Beobachtungen in Verbindung mit reflektierender Selbstbeobachtung — so nämlich, dass er in sich ein Geistwesen wenn auch nicht erkannte, so doch ahnte [6]) und darauf Schlüsse aufbaute — auf die Vorstellung von geheimnisvollen Mächten, von Geistern geführt, als deren ausführende Organe ihm die Tiere erscheinen mussten [7]) (was man aber in vielen Fällen wohl als gewiss annehmen darf), so doch auf anderem Wege sicher durch die Tatsache, dass gewisse Tiere die Leichname Verstorbener verzehrten, also Seelen in sich aufnahmen, deren Betätigungsweise der Mensch kannte und nun erklärlicherweise aus dem betreffenden Tiere sich äussernd, in dem Tiere handelnd sich vorzustellen veranlasst wurde. Hieraus konnte sich dann der umfangreiche Ahnenkult entwickeln mitsamt dem Totemismus, den wir nicht als Ursache (wie M^c LENNAN) [8]), sondern als Folgeerscheinung des Tierkultes auffassen möchten, da doch erst eine genügend begründete Wertschätzung und Verehrung eines Tieres dem Menschen eine verständliche Ursache dafür geben kann, das Tier zum Stammessymbol und zum göttlich verehrten Stammvater zu erheben, und zwar musste er in dem

---

1) Vgl. z. B. oben S. 107 unter [3]) — TYLOR, Anfänge, II, 230 f. — PERTY, Anthropologie, II, 358.
2) BASTIAN, Mensch, I, 169 ff. — ACHELIS, 375 f. — HAPPEL, 159. — DORNER, 318. — Vgl. auch WUNDT, System, 668 f.
3) PERTY, Anthropologie, II, 85. — LIPPERT, Kulturgeschichte der Menschheit, II, 408. — SCHULTZE, Psychologie, 245. — ACHELIS, 376. — Vgl. u. a. auch die Entwickelung der Stierverehrung bei den Dinka und ihren Nachbarn (oben S. 106).
4) Vgl. z. B. oben S. 98 unter [4]). — PERROT et CHIPIEZ, 66. — WAITZ, II, 176. — ANDREE, Parallelen, 122.
5) BASTIAN, Mensch, I, 169 ff. — FROBENIUS, Völkerkunde, 187.
6) Vgl. WUNDT, Einleitung, 350, 354. — Derselbe, Psychologie, 368 ff. — DORNER, 60.
7) Vgl. TYLOR, Anfänge II, 197.
8) In Fortnightly Review 1869/70; vgl. TYLOR, Anfänge, II, 236 ff.

Tier das vollkommenste beseelte Wesen erblicken [1]). Eine Scheidung in gute und böse Geister bez. Tiere lag nahe; eine dementsprechende Trennung der Opferhandlungen war nicht nötig, da sie ohne praktischen Wert blieb. Die Erfahrung, dass ein und dasselbe Tier bisweilen sich nützlich, bisweilen schädlich erwies, wie die Schlange (vgl. oben S. 113 ff.), musste die Vorstellung von einer Seele befestigen, die dem Menschen bald wohl, bald übel gesinnt war [2]). Die Erforschung der dieser Erscheinung zu Grunde liegenden Tatsachen war die nächste Aufgabe für den reflektierenden Menschengeist, die aber bereits über den Ideenkreis, in dem sich der eigentliche Tierkult bewegt, hinausführte.

Wir können uns weiter vorstellen, dass der Mensch irgend ein Tier, das ihm zufällig beim Ausbruch eines Naturereignisses entgegentritt, mit diesem in ursächlichen Zusammenhang bringt, also die in der Naturerscheinung angestaunte höhere Macht in dem Tiere verkörpert sieht und es deshalb zum Objekte seiner Kulthandlungen macht [3]). Hieraus folgt dann später die Symbolisierung von Naturphänomenen und Himmelskörpern in Tieren (so z. B. die der schaffenden Naturkraft in der Schlange: vgl. oben S. 115 unter [6]) und S. 118 unter [4]) oder die der Fruchtbarkeit in dem Stiere: vgl. oben S. 154 unter [1])). In ähnlicher Weise konnte ein Tier, das zufällig oder häufig in der Nähe von Grabstätten gesehen wurde oder nach dem Tode eines Familiengliedes in die Wohnung kam und sich vielleicht dort niederliess, für den Träger der Seele des Verstorbenen gehalten und als solcher verehrt werden. Dass man bald bestimmte Tiere im Ahnenkult (wie im Kult überhaupt) bevorzugte, auch gewissen Tieren die Leichen absichtlich zum Frasse vorlegte (vgl. oben S. 100 unter [9])), ist einleuchtend [4]). Ein einzelnes Tier, das dem nach einer Vorbedeutung forschenden, auf eine ihn bewegende Frage Antwort suchenden Menschen plötzlich auffällt, etwa ein auffliegender Vogel, wird ihm zum Fetisch, den er verehrt, solange er ihm wirksam erscheint; das Tierorakel konnte von hier aus sich zu seinem umfassenden Einflusse entwickeln, der bei den geistig höchststehenden Völkern noch heute nachklingt.

Dass der Tierkult, einmal in die Erscheinung getreten, eine divergierende Entwickelung nehmen musste, geht aus der psychologischen Tatsache klar hervor, dass jeder Stamm die Tierwelt unter anderen äusseren Umständen und inneren Gesichtspunkten, also anderen Voraussetzungen betrachtete, dass ein unstetes Volk ein Tier mit anderen Augen ansah als etwa ein Jägervolk, ein Nomadenvolk anders als ein ackerbauendes Volk [5]).

Eine scharfe Trennung zwischen ausgesprochen positiver Verehrung eines Tieres und abergläubischer Furcht vor ihm ist schon deshalb schwer möglich, weil aus dem zweiten sehr leicht das erste resultieren wird. Jedenfalls ist kaum anzunehmen, dass je ein Volk vollkommen gleichgültig an der Tierwelt vorüber gegangen sei. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass jedes Volk auf der gleichen Altersstufe sich dem Tierkult zugewandt habe; vielmehr wird der Übergang von einer blossen Tierbeobachtung zur Tierverehrung je nach der Volksindividualität zu verschiedenen Zeiten erfolgt sein. Vermutlich mussten die entscheidenden Beobachtungen an der Tierwelt hier öfter gemacht werden als dort,

---

[1]) Achelis, 374, 391. — Schurtz, Speiseverbote, 35 ff. — Frobenius, in „Afrika", IV, 367 f. — Möller, Anthropologische Religion, 121. — Happel, 161. — Schultze, Psychologie, 246. — Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 390 ff. — Dorner, 60.

[2]) Vgl. Bastian, Mensch, I, 169 ff.

[3]) Happel, 156 f. — Vgl. Spinoza, Ethik, II, 18. III, 14.

[4]) Waitz, II, 177. — Spencer, II, 421. — Möller, Ursprung der Religion, 129. — Frobenius, Völkerkunde, I, 133.

[5]) Happel, 162. — Vgl. Z V, I. Einleitung 49. — Wundt, Logik, II, 2, Seite 448.

ehe sie den Fortschritt von einer anderen (niederen) Weltanschauung zu der der Beseelung der Tiere mit höheren, göttlichen Wesen oder Geistern, also zur Anerkennung von Geistwesen, zur Folge hatten — ähnlich wie Entdeckungen oder Erfindungen oft mehrmals gemacht werden mussten, ehe sie einflussreiche Wendungen im Menschen- und Völkerleben hervorriefen. Auch muss nicht jedes Volk notwendig zu derselben Höhe der Tieranschauung sich erheben: gröbere und unklare Vorstellungen werden hier ein Volk auf einer niedrigeren Stufe der Zoolatrie festhalten, während dort eingehende und angestrengte Reflexionen geläuterte Vorstellungen erzeugen werden, die sich über die eigentliche Zoolatrie hinaus bis zu einer Symbolisierung unsichtbarer göttlicher Kräfte und Äusserungen in dem Tier als sichtbarem Idol und schliesslich zur Therianthropie durchringen werden. Wiederum wird von einer höheren Stufe des Tierkultes aus ein Rückfall eintreten können, und einen solchen werden wir bei der Mehrzahl aller Völker, die Tiere verehren, anzunehmen haben; denn nichts ist einleuchtender, als dass der Sohn, der den Vater ein Tier aus diesem vielleicht klar bewussten Gründen mit göttlichen Ehren behandeln sah, dies auch tat, wenngleich schon mit geringerer Klarheit der Überlegung und des Bewusstseins, und ohne sich voll und ganz Rechenschaft über sein Handeln abzulegen; in den folgenden Generationen wird der Tierkult mehr und mehr zur äusserlichen Gewohnheit herabsinken, besonders da, wo nicht nur eine Anregung zur Selbstkritik mangeln, sondern auch eine selbstsüchtige Priesterschaft geflissentlich unklare und unwahre Anschauungen in einem stumpfen Volke pflegen wird. Hier wird dann der ursprünglich sinnreiche Tierkult zu sinnloser Äusserlichkeit depraviert, aus der die zahlreichen Widersprüche, ja zum teil kindischen Ansichten, die sich in ihm finden, erklärt werden müssen, wie z. B. der Fall, dass man ein für göttlich geachtetes Tier trotzdem jagt und erlegt und ihm dann einredet, man habe es ganz unabsichtlich getötet [1]).

Überblicken wir nun die Gesamtheit der angeführten Möglichkeiten, die den Keim zur Tierverehrung in sich tragen können — wobei auf Vollständigkeit durchaus kein Anspruch erhoben werden soll — und fragen nach dem ihnen allen gemeinsamen Moment, nach der Grundidee, die aus ihnen heraus den Tierkult zur Entfaltung bringt, so scheint uns dies das im Innern des Menschen aufdämmernde Ahnen einer Weltseele zu sein: eine dunkle Vorstellung sagt dem Menschen, dass in der gesamten Natur, ihn selbst nicht ausgeschlossen, ein Etwas wirksam ist, das er nicht unmittelbar fühlen oder fassen, wohl aber mittelbar sehen und beobachten kann in dem Walten und Wirken der Natur, und dessen negative Seite ihm der Tod in den verschiedensten Formen täglich greifbar vor Augen führt. Ein unbestimmbarer Drang in seinem Innern treibt ihn zu dem Versuch an, dieses Etwas zu fassen und zu erfassen; er strebt nach Anschauung dieser ihm in ihrem Wesen unbegreiflichen Macht; denn er hat die mehr oder weniger klare Empfindung, dass er zu ihr, die auch ihn selbst erfüllt und in ihm tätig ist, irgendwie Stellung nehmen müsse. Relativ am deutlichsten und greifbarsten scheint sie ausser in anderen Erscheinungen der Natur in der Tierwelt ihm entgegenzutreten, mit der ihn „das Gefühl der Gemeinsamkeit des Lebensprinzipes" am innigsten verbindet, die ihm aber auch gleichzeitig fragende Verwunderung abnötigt dadurch, dass sie vielfach ein Verhalten zeigt, das sich in anderer Weise äussert als das der Menschen, also zu aufmerksamer Beobachtung heraus-

[1]) So die Kaffern gegenüber dem Elefanten (vgl. oben S. 103 unter [2]) — Vgl. ferner oben S. 108 unter [6]). — Ratzel, I, 37 f.

fordert [1]). Auf der Basis demnach eines Mensch und Tier gleicherweise beherrschenden, in seinen Äusserungen aber divergierenden Prinzips, ausgelöst durch zufällige Ursachen, wie oben skizziert, tritt die den Menschen beherrschende Grundidee, die Seelenbeobachtung, in die Erscheinung als differenzierter Seelenkult [2]), für dessen Betätigung ihm die Tierwelt aus angegebenen Gründen ein hochwillkommenes und zugleich dankbares Objekt ist.

Bestimmte, scharfumrissene Anfänge des Tierkultes konstatieren zu wollen erscheint uns ebensowenig angängig wie jeder Versuch, seine Motive in ein Schema restlos einzuordnen [3]). Denn einerseits wie vergleichsweise in den in ununterbrochenem Wechsel auf- und abflutenden Wogen des Meeres eine neue Küste bald auf-, bald wieder untertaucht, um vielleicht erst nach langem und erbittertem Ringkampfe endlich eine feste Gestalt zu gewinnen, ohne dass man ihr auch jetzt feste Grenzen anweisen könnte, so werden sich ähnlich die Einzelerscheinungen des auf- und niederwogenden Geisteslebens der Menschheit wohl kaum durch Grenzlinien umschreiben lassen; andererseits treten diese Einzelerscheinungen beim Naturmenschen oft — wenn auch vielleicht nur scheinbar — ganz unvermittelt auf; er verfährt in seinen Konsequenzen so sprunghaft und unberechenbar, dass mit einem logischen System oder einem Schema, dem nur schwer beizukommen ist, wozu für uns die ungeheure, fast unüberwindliche Schwierigkeit tritt, uns in das Seelenleben und den Anschauungskreis eines Naturmenschen zurückversetzen zu müssen. Wir haben uns deshalb darauf zu beschränken, die Erscheinungen lediglich zu gruppieren, sind aber vorläufig nicht im stande, auch die ihnen zu Grunde liegenden Ursachen zu systematisieren [4]).

Es ist nach diesen Erwägungen nicht wohl anzunehmen, dass der Tierkult bei den alten Ägyptern etwa auf andere Beweggründe zurückgeführt werden müsste als bei den sog. Naturvölkern Afrikas, sobald wir nämlich diese Beweggründe bis auf ihre ersten im primitiven Seelenleben sich äussernden Anfänge zurück verfolgen und nicht bei dem Stadium ihrer äusserlich sichtbaren Verwirklichung stehen bleiben. Offen ist dann noch die Frage, ob der Tierkult eine Erscheinung ist, die man als selbständige Erfindung jedes Volkes bezeichnen darf, oder ob er zum teil auf Entlehnung zurückzuführen ist [5]), eine Frage, deren Beantwortung selbstverständlich nur theoretischen Wert haben kann. In Afrika haben wir den Tierkult, soweit Naturvölker mit Einschluss der heidnischen alten Ägypter in Betracht kommen und genügende Quellen vorhanden sind, über weite Gebiete verbreitet gefunden [6]), wenngleich hier mehr, dort weniger ausgebildet. Eine wechselseitige Beeinflussung oder wenigstens Befruchtung der einzelnen Völker hinsichtlich des Tierkultes kann man im allgemeinen wohl da annehmen, wo ein Verkehr zwischen ihnen stattgefunden hat oder stattfindet. Dass die alten Ägypter schon um 1000 v. Chr. bedeutende Kenntnisse über ihre Nachbarn besassen, steht fest [7]); also ist ein, wenn auch noch so

---

[1]) Bunsen, 545 f. — Vgl. Schultze, Psychologie, 217 ff. — Frobenius, Völkerkunde, 185. — Hoernes, 91. — Schurtz, Urgeschichte, 554 ff. — Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, 409. — Happel, 163. — Hegel, I, 235 f. — Hartmann, 107. — Roskoff, 125. — Tobler in Z V, II, 212 f. — Schinz, 181. — Vgl. auch die sog. Lykanthropie, zum teil an den angeführten Stellen.

[2]) Vgl. hierzu das in der Vorbemerkung (oben S. 91 f.) Gesagte.

[3]) Vgl. z. B. Tylor, Anfänge, II, 238. — Peschel, 234. — Spencer, I, 396—426. — Müller, Anthropologische Religion, 125.

[4]) Vgl. Perrot et Chipiez, 67. — Happel, 159 f.

[5]) Vgl. Weule, in der Politisch-anthropologischen Revue, 1, 678.

[6]) Vgl. die Karte (Taf. IX).

[7]) Ratzel, Die Erde und das Leben, I, 8. vgl. 14.

beschränkter gegenseitiger Verkehr anzunehmen, der schon an sich weitere Schlüsse hinsichtlich einer Beeinflussung auch auf geistigem Gebiete zulässt und in der unzweifelhaften Verwandtschaft z. B. des Apiskultes in Ägypten mit der Stierverehrung bei den benachbarten Völkern, namentlich im Süden, eine wesentliche Stütze erhält [1]). Doch nicht genug damit! Die Stellung Ägyptens bereits in frühester Zeit als Durchgangsgebiet ist in ihrer Wichtigkeit für die Entwickelung der Kultur in Afrika längst erkannt und anerkannt, wenn auch in ihrer ganzen Tragweite vielleicht noch nicht hinlänglich gewürdigt worden. Die geographischen Kenntnisse eines Eratosthenes, eines Ptolemäus z. B. hinsichtlich des Nilquellenproblems, die erst durch Forschungen unserer Zeit ihre glänzende Bestätigung erfahren haben, lassen uns auf alte Völkerbeziehungen schliessen, die tief in das Innere Afrikas eingegriffen haben müssen. Wie solche Beziehungen innerhalb weniger Jahrzehnte in hohem Grade umgestaltend auf den Zustand eines davon berührten Volkes wirken können, davon zeugt z. B. die erstaunlich rasche Annahme der ägyptischen (materiellen und geistigen) Kultur durch Nubier und Neger in der Gegend des vierten Nilkatarakts etwa um das 16. vorchristliche Jahrhundert, zu einer Zeit also, da die Ägypter im allgemeinen über den 20.° N nicht hinausdrangen [2]). Wenn somit der Übergang geistiger und materieller Kulturfaktoren von einer Menschheitsgruppe auf eine andere nicht an eine dauernd oder direkte Berührung mit dem älteren Träger dieses entlehnten Besitzes gebunden ist, so liegt auf der Hand, dass die geographische Erschliessung neuer Gebiete zu einem Kulturträger ersten Ranges wird [3]). Es dürfte demnach, sobald wir die zahlreichen Völkerwanderungen und -verschiebungen der Beachtung würdigen, die Afrika mit einem Netz von Wanderlinien und Völkerstrassen überzogen haben [4]), z. B. der Schluss aus der Tatsache von Völkerbewegungen westwärts einerseits [5]), aus den Erklärungen des Schlangenkultes in Weida und Umgebung als einer von Norden her stammenden Kultform andererseits [6]), auf Zusammenhänge der eben erwähnten Schlangenverehrung mit dem altägyptischen Tierkult nicht zu kühn erscheinen. Namentlich wenn man auf anderen Gebieten sich zeigende auffallende Verwandtschaftsbeziehungen in den genannten Räumlichkeiten in Rechnung stellt, wie sie z. B. in der geographischen Verbreitung gewisser Saiteninstrumente hervortreten [7]), gewinnen die ausgesprochenen Vermutungen manches an Wahrscheinlichkeit. Angeregt durch eine Sammlung ethnographischer Gegenstände vom Kongo im anthropologischen Museum in Florenz ist Mochi den Spuren ägyptischer Kultur unter den Natur-

---

[1]) Vgl. hierzu Weule über Ausgrabungen und Verkehr an der Ostküste Afrikas in der Polit.-anthrop. Revue, I, 733 (auch oben S. 102 unter [3])); ferner Merker über geistige bez. religiöse Verwandschaft der Israeliten und Massai (Vortrag in der Berl. Anthropol. Gesellschaft am 18. VII. 1903; Berichte darüber im Leipziger Tageblatt). Vgl. Tiele, 24; oben S. 105 ff.

[2]) Noack, in Z J, II, 301. — Hahn, 456 ff. — Weule, in Weltall und Menschheit, III, 354, 330, 332.

[3]) Weule, a. a. O., 373

[4]) Neumann, in Z G E. XXII, 293. — Barthel über die Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents in M L, 1893. — Vgl. hierzu die interessanten Ausführungen Müllers (Wirtschaftstiere) über die Wanderungen des Rindes in Afrika, 19 ff.

[5]) Vgl. Ratzel, II, 405. Eine beachtenswerte Bemerkung findet sich bei Müller a. a. O. 20: „Noch heute durchzieht der Stamm der Fulbe den Kontinent von Ost nach West, und längs dieser Zuge finden wir das Langhornrind bis Senegambien."

[6]) Vgl. oben S. 114 f.

[7]) Die hauptsächlichsten Saiteninstrumente der alten Ägypter: Harfe, Lyra und Guitarre nehmen heute in charakteristischer Anordnung „einen breiten, südlich der grossen Wüste quer durch den ganzen Erdteil ziehenden und etwa bis zum Äquator reichenden Landgürtel" ein; der Weg ihrer Verbreitung ist durch den Lauf des Nils gegeben. So Ankermann, in E N, III, Heft 1, 121 ff. — Vgl. u. a. auch die auffälligen Hinweise auf charakteristische altägyptische Merkmale in der Bronzetechnik der Beninneger (Stoll in A E, XV, 164).

völkern Afrikas nachgegangen und hat ein interessantes Belegmaterial für diese Beziehungen aus der Litteratur zusammengestellt, illustriert durch eine instruktive Kartenskizze [1]). Manche der dabei ausgesprochenen Behauptungen und Vermutungen mögen vorläufig noch zweifelhaft und sehr hypothetisch erscheinen und sind deshalb, wie Verfasser selbst betont, mit Vorsicht aufzunehmen. (Es sei bei dieser Gelegenheit an die Hypothese einer Abstammung südafrikanischer Völkerschaften, speziell der Hottentotten, von den Ägyptern erinnert, die z. B. von HAHN und PETERS vertreten wird [2])). Von vornherein unmöglich ist jedoch keine der als wahrscheinlich angegebenen Kulturübertragungen von einem im Nordosten Afrikas gelegenen Centrum aus, wobei durchaus nicht etwa ausschliesslich Ägypten als ursprüngliche Quelle in Frage kommen muss [3]). „I Bantù e gli altri Negri devono averlo certo imparato da una delle popolazioni camitiche, ma niente ci autorizza a ritenere che questa popolazione sia stata in ogni caso l'egiziana" [4]).

Ein abschliessendes Urteil wird auch hier vielleicht erst dann möglich sein, wenn auf Grund umfassendster Kenntnis der Geschichte Afrikas die Probleme der Abstammung und der Verwandtschaftsbeziehungen der einzelnen Völker untereinander, sowie der Veränderung des ethnologischen Charakters durch Natureinflüsse und Kulturbedingungen, wie sie WUNDT aufstellt, gelöst sind [5]).

---

[1]) Bollettino della Società Geografica Italiana. Aprile—Maggio 1903, 361—74.
[2]) HAHN, in Z G E. IV, 226 ff., 481 ff. — PETERS, 291 f.
[3]) Vgl. oben S. 159 Anmerkung [1]).
[4]) Bollettino della Società Geografica Italiana. Aprile—Maggio, 1903, 372.
[5]) WUNDT, Logik, II, 2, Seite 448 vgl. 454, 453.

LITTERATURNACHWEIS.[1]

ANDREE, KARL, Forschungsreisen in Arabien und Ost-Afrika nach den Entdeckungen von BURTON, SPEKE, KRAPF, REBMANN, ERHARDT und Anderen. 2. Band. Leipzig 1861.

ANDREE, RICHARD, Ethnographische Parallelen und Vergleiche. 1. Band. Stuttgart 1878.

BAKER, Der Albert Nyanza. Aus dem Englischen von MARTIN. Jena 1868.

BARTH, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika. Gotha 1857/58.

BASTIAN, Ein Besuch in San Salvador. Bremen 1859.

— Der Mensch in der Geschichte. Leipzig 1860.

— Geographische und ethnologische Bilder. Jena 1873.

— Die deutsche Expedition an der Loangoküste. Jena 1874/75.

— Der Fetisch an der Küste Guineas. Berlin 1884.

BAUMANN, Fernando Póo und die Bube. Wien 1888.

— In Deutsch-Ostafrika während des Aufstandes. Wien 1890.

— Durch Massailand zur Nilquelle. Berlin 1894.

BAUMGARTEN, Ostafrika, der Sudan und das Seengebiet. Gotha 1890.

BÉRENGER-FÉRAUD, Les peuplades de la Sénégambie. Paris 1879.

BERGHAUS, Die Völker des Erdballs. 2. Band. 1854.

BOHNER, Im Lande des Fetisches. Basel 1890.

BOSMAN, Reise nach Guinea. Deutsch. Hamburg 1708.

BOWDICH, Mission der Engl.-Afrikan. Compagnie von Cape Coast Castle nach Ashantee. Deutsch von LEIDENFROST. Weimar, 1820. Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen ed. BERTUCH. 21. Band.

BRUNS, Versuch einer systematischen Erdbeschreibung. Afrika. Frankfurt a. M. 1791/99.

BRYCE, Bilder aus Südafrika. Deutsch von KLEINSCHMIDT. Hannover 1900.

BUCHHOLZ, Land und Leute in West-Afrika. Berlin, 1876. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge 257.

BUCHHOLZ, Reisen in West-Afrika. Leipzig 1880.

BÜTTIKOFER, Reisebilder aus Liberia. 2. Band. Leiden 1890.

BÜTTNER, Reisen im Kongolande. Leipzig 1890.

BURCKHARDT, Reisen in Nubien. Aus dem Englischen. Weimar 1820. Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen ed. BERTUCH. 24. Band.

BURKHARDT—GRUNDEMANN, Kleine Missionsbibliothek. 2 Band. Die evangelische Mission unter den Völkerstämmen Südafrikas. Bielefeld und Leipzig 1877.

CAMERON, Quer durch Afrika. Leipzig 1877.

CASALIS, Les Basoutos. Paris 1859.

CASATI, Zehn Jahre in Äquatoria. Aus dem Italienischen von K. v. REINHARDSTÖTTNER. Bamberg 1891.

CHAVANNE, Reisen und Forschungen im alten und neuen Kongostaate. Jena 1887.

CRUICKSHANK, Achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas. Aus dem Englischen. Leipzig 1854.

DALZEL, Geschichte von Dahomey. Aus dem Englischen. Leipzig 1799.

DAPPER, Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Afrika . . . Auss unterschiedlichen neuen Land- und Reise-Beschreibungen mit fleiss zusammengebracht. Amsterdam 1671.

---

[1] Die Stichworte, nach denen im Texte zitiert worden ist (bei mehreren Werken desselben Autor-Namens), sind hier gesperrt gedruckt.

v. d. Decken, Reisen in Ostafrika. Bearbeitet von O. Kersten. Leipzig und Heidelberg 1869/71.

Doelter. Über die Capverden nach dem Rio Grande und Futah-Djallon. Leipzig 1884.

Falkenstein, Afrikas Westküste, I. Abteilung. Leipzig und Prag 1885. Das Wissen der Gegenwart. Deutsche Universal-Bibliothek für Gebildete. XXIX. Band.

Fritsch. 8 Jahre in Südafrika. Breslau 1868.

— Die Eingeborenen Südafrikas. Breslau 1872.

— Süd-Afrika. I. Abteilung. Leipzig und Prag 1885. Das Wissen der Gegenwart. Deutsche Universal-Bibliothek für Gebildete. XXXIV. Band.

Frobenius, Hermann, Die Heiden-Neger des ägyptischen Sudan. Berlin 1893.

— Leo, Die Weltanschauung der Naturvölker. Beiträge zur Volks- und Völkerkunde. 6. Band. Weimar 1898.

v. Götzen, Durch Afrika von Ost nach West. Berlin 1895.

Güssfeldt, Falkenstein und Pechuel—Loesche, Die Loango-Expedition. 1. Abteilung von Güssfeldt. Leipzig 1879.

Haarhoff. Die Bantu-Stämme Südafrikas. Leipziger Dissertation 1890.

Hartmann, Die Völker Afrikas. Leipzig 1879. Internationale wissenschaftliche Bibliothek. Brockhaus: 38. Band.

Hartmann, Abyssinien und die übrigen Gebiete der Ostküste Afrikas. Leipzig und Prag 1883. Das Wissen der Gegenwart. Deutsche Universal-Bibliothek für Gebildete. XIV. Band.

v. Hellwald, Naturgeschichte des Menschen (Stuttgart 1882). 2. Band.

Holub, Eine Culturskizze des Marutse-Mambunda Reiches. Wien 1879.

— 7 Jahre in Süd-Afrika. Wien 1881.

Hutter, Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun. Braunschweig 1902.

Isenberg. Abessinien und die evangelische Mission. 1. Band. Bonn 1844.

Isert, Reise nach Afrika. Frankfurt und Leipzig 1790. Bibliothek der neuesten Reisebeschreibungen. 13. Band.

Jephson und Stanley, Emin Pascha und die Meuterei in Aequatoria. Deutsch von Wobeser. Leipzig 1890.

Junod, Les Ba-Ronga. Neuchatel 1898. (Bull. de la Soc. Neuchat. de Geogr., Tome X).

Kaufmann, Das Gebiet des Weissen Flusses und dessen Bewohner. Brixen 1861.

Dasselbe auch unter dem Titel: Schilderungen aus Centralafrika oder Land und Leute im obern Nilgebiete am Weissen Flusse. Brixen 1862.

Keller, Reisebilder aus Ostafrika und Madagaskar. Leipzig 1887.

— Die Ostafrikanischen Inseln. Berlin 1898.

Klose, Togo unter deutscher Flagge. Berlin 1899.

Kolbe, „Caput bonae spei hodiernum" d. i. vollständige Beschreibung des Vorgebirges der guten Hoffnung. Nürnberg 1719.

Kollmann, Der Nordwesten unserer ostafrikanischen Kolonie. Berlin 1898.

Kranz, Natur- und Kulturleben der Zulus. Wiesbaden 1880.

Krapf, Reisen in Ostafrika. Stuttgart 1858.

Kropf, Das Volk der Xosa-Kaffern im östlichen Südafrika. Berlin 1889.

Labarthe. Reise nach der Küste von Guinea. Weimar 1803. Bibliothek der neuesten und wichtigsten Reisebeschreibungen ed. Sprengel, danach Ehrmann. 9. Band.

Labat. Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée. Amsterdam 1731.

Lenz, Skizzen aus Westafrika. Berlin 1878.

Lichtenstein, Reise im südlichen Afrika. 2. Band. Berlin 1811.

Livingstone, Missionsreisen und Forschungen in Südafrika. Leipzig 1858.

— Erforschungsreisen im Innern Afrikas. 2. Aufl. Leipzig 1860.

Marno. Reisen im Gebiete des Blauen und Weissen Nil etc. Wien 1874.

Merensky, Erinnerungen aus dem Missionsleben in Südostafrika. Leipzig 1888.

— Deutsche Arbeit am Nyassa. Berlin 1894.

Meyer, Hans, Ostafrikanische Gletscherfahrten. Leipzig 1890.

Mollien, Reise in das Innere von Afrika. Weimar 1820. Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen ed. Bertuch. 22. Band.

MONRAD, Gemälde der Küste von Guinea. Weimar 1824. Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen ed. BERTUCH. 37 Band.
MÜLLER, W. J., Fetu. Afrikanische Reisebeschreibung. Hamburg (1676 ?).
MUNGO PARK's Reisen in das Innere von Afrika in den Jahren 1795 bis 1797. Hamburg 1799.
NACHTIGAL, Sahara und Sudan. 2. Band. Berlin 1881.
NORRIS, Reise nach dem Hoflager des Königs von Dahomey BOSSA AHADI im Jahre 1772. Berlin 1791. Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen. 5. Band.
OLDENDORP, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln. Barby 1777.
PASSARGE, Adamaua. Berlin 1895.
PAULITSCHKE, Die Sudanländer nach dem gegenwärtigen Stande der Kenntnis. Freiburg 1885.
— Ethnographie Nordostafrikas. 2. Band. Geistige Kultur der Danakil, Galla und Somâl. Berlin 1896.
PETERS, Im Goldland des Altertums. Forschungen zwischen Zambesi und Sabi. München 1902.
PLATZ, Die Völker der Erde. 3. Band. Afrika. Würzburg und Wien 1891.
POGGE, Im Reiche des Muata Jamwo. Berlin 1880.
PRUNEAU DE POMMEGORGE, Beschreibung von Nigritien. 1765. In CUHNS Sammlung.
RÉPIN. Voyage au Dahomey. In „Le tour du monde." 1863. Erste Hälfte S. 65 ff.
RICHTER, JULIUS, Uganda. Gütersloh 1893.
RÖMER, Nachrichten von der Küste Guinea. Kopenhagen und Leipzig. 1769.
ROHLFS, Quer durch Afrika. 2 Band. Leipzig 1874/75.
SCHAUENBURG, Reisen in Centralafrika. Lahr 1859/61.
SCHINZ, Deutsch-Südwest-Afrika. Oldenburg und Leipzig (1891).
SCHWARZ, Kamerun. Leipzig 1886.
SCHWEINFURTH, Im Herzen von Afrika. Leipzig und London 1874.
SIBREE, Madagaskar. Leipzig 1881.
SOYAUX, Aus West-Afrika. 1873—1876. Leipzig 1879.
SPEKE, Die Entdeckung der Nilquellen. Leipzig 1864.
SPILLMANN, Vom Kap zum Sambesi. Freiburg 1882.
STANLEY, Im dunkelsten Afrika. Aus dem Englischen von WOBESER. 2. Band. Leipzig 1890.
STUHLMANN, Mit EMIN PASCHA ins Herz von Afrika. Berlin 1894.
THOMSON, Durch Massailand. Deutsch von FREEDEN. Leipzig 1885.
THONNER, Im afrikanischen Urwald. Berlin 1898.
VITA HASSAN, Die Wahrheit über EMIN PASCHA. Aus dem Französischen von MORITZ. Berlin 1893.
VOLKENS, Der Kilimandscharo. Berlin 1897.
WANGEMANN, Maléo und Sekukúni. Ein Lebensbild aus Südafrika. Berlin (ohne Jahreszahl).
WERTHER, Die mittleren Hochländer des nördlichen Deutsch-Ostafrika. Berlin 1898.
WILSON, West-Afrika. Aus dem Englischen von LINDAU. Leipzig 1862.
WISSMANN, Im Innern Afrikas. Leipzig 1888
— Unter deutscher Flagge quer durch Afrika von West nach Ost. 4. Auflage. Berlin 1889.
WITTUM, Unterm Roten Kreuz in Kamerun und Togo. Heidelberg 1899.
ZÖLLER, Das Togoland und die Sklavenküste. Berlin und Stuttgart 1885.
— Die deutsche Kolonie Kamerun. Berlin und Stuttgart 1885.

A H R = Allgemeine Historie der Reisen. 4. Band. Leipzig. 1749.
JUNKERS Reisen in Afrika 1875/86. Wien 1889/91.
Sammlung merkwürdiger Reisen in das Innere von Afrika. Leipzig 1790. 1. Teil. In CUHNS Sammlung.

ACHELIS, Moderne Völkerkunde. Deren Entwickelung und Aufgaben. Stuttgart 1896.
BERGENZER, Tier-Ethik. Bamberg 1894.
CASPARI, Die Urgeschichte der Menschheit. Leipzig 1873.
FROBENIUS, LEO, Völkerkunde in Charakterbildern. 1. Band. Hannover 1902. (Dasselbe unter dem Titel: Aus den Flegeljahren der Menschheit. Hannover 1901).
GERLAND, Anthropologische Beiträge. Halle 1875.
v. HELLWALD, Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung. 1. Band. 4. Aufl. Leipzig 1896.

HOERNES, Die Urgeschichte des Menschen. Wien, Pest, Leipzig 1892.
KLEMM, Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit. Leipzig 1843/52.
LIPPERT, Allgemeine Geschichte des Priestertums. 1 Band. Berlin 1883.
— Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken. 3. Abteilung. Leipzig und Prag 1886. Das Wissen der Gegenwart. Deutsche Universal-Bibliothek für Gebildete. 48. Band.
LIPPERT, Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau. Stuttgart 1886/87.
LUBBOCK, Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes. Aus dem Englischen von PASSOW. Jena 1875.
v. MAYER, Die Lebensgesetze der Kultur. Halle 1904.
MÜLLER, FRIEDRICH, Allgemeine Ethnographie. Wien 1879.
PERTY, Grundzüge der Ethnographie. Leipzig und Heidelberg 1859.
— Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen des Menschen. 2. Band. Leipzig und Heidelberg 1874.
PESCHEL, Völkerkunde. 7. (1.) Aufl. Leipzig 1897.
POST, Afrikanische Jurisprudenz. Oldenburg und Leipzig 1887.
PÜTZ, Charakteristiken zur vergleichenden Erd- und Völkerkunde. 2. Band. Cöln 1860.
RATZEL, Völkerkunde. 2. Aufl. Leipzig und Wien 1894.
RITTER, Die Erdkunde. 1. Teil. Afrika. Berlin 1822.
SCHULTZE, Psychologie der Naturvölker. Leipzig 1900.
SCHURTZ, Katechismus der Völkerkunde. Leipzig 1893.
— Die Speiseverbote. Hamburg 1893. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Neue Folge, Heft 184.
SCHURTZ, Urgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien 1900.
— Völkerkunde. Leipzig und Wien 1903.
SPENCER, Die Principien der Sociologie. Aus dem Englischen von VETTER. 1. Band. Stuttgart 1877.
TYLOR, Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwickelung der Civilisation. Deutsch von MÜLLER. 1866.
TYLOR, Die Anfänge der Kultur. Deutsch von SPENGEL und POSKE. Leipzig 1873.
VIGNOLI, Mythus und Wissenschaft, eine Studie. Leipzig 1880.
WAITZ, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1860.
WEULE, Die Erforschung der Erdoberfläche. In KRÄMER, Weltall und Menschheit. 3. Band.

BRUGSCH, Die Ägyptologie. Leipzig 1891.
BUNSEN, Ägyptens Stelle in der Welt-Geschichte. Hamburg 1844/45. Gotha 1856/57.
ERMAN, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum. 2. Band. Tübingen 1888.
KAYSER, Aegypten einst und jetzt. Freiburg i. B. 1884.
LENORMANT, Histoire ancienne de l'Orient. 9. Aufl. 3. Band. Paris 1883.
LE PAGE RENOUF, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erläutert an der Religion der alten Ägypter (Hibbertvorlesungen, Deutsch 1882).
MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'orient. Übersetzt von PIETSCHMANN (Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum). Leipzig 1877.
MEYER, EDUARD, Geschichte des Altertums. 1. Band. Stuttgart 1884.
— — Geschichte des alten Ägyptens. 1887.
NIEBUHR, Ägypten. In HELMOLT, Weltgeschichte. 3. Band. Leipzig und Wien 1901.
PERROT et CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité. 1. Band. Égypte. 1880. Deutsch von PIETSCHMANN. Leipzig 1884.
STEINDORFF, Die Blütezeit des Pharaonenreiches. 1900. Monographien zur Weltgeschichte, X.
STERN, Ägyptische Culturgeschichte. 1. Band. Altertum. Magdeburg 1896.
v. STRAUSS und TORNEY, Die altägyptischen Götter und Göttersagen. 1. Band. Heidelberg 1889.
TIELE, Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen. Deutsch von GEHRICH. 1. Band. Gotha 1896.
UHLEMANN, Handbuch der gesamten ägyptischen Altertumskunde. Leipzig 1857/58.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1. Band. Freiburg und Leipzig 1897.
Dorner, Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig 1903.
Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion. Haarlem 1877.
v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. 2. Aufl. Leipzig 1888.
Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Berlin 1832, ed. Marheineke.
Hirschfeld, Über das Wesen und den Ursprung der Religion. Breslau 1856.
Kraft, Die Religionen aller Völker in philosophischer Darstellung. Stuttgart 1848.
Lindner, Grundzüge der allgemeinen Religionswissenschaft auf geschichtlicher Grundlage. In Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften. 3. Band. 3. Aufl. 1890.
Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Hannover 1806/07.
Müller, Max, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Strassburg 1881.
— — Natürliche Religion. Aus dem Englischen von Schneider. Leipzig 1890.
— — Physische Religion. Aus dem Englischen von Franke. Leipzig 1892.
— — Anthropologische Religion. Aus dem Englischen von Winternitz. Leipzig 1894.
v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn 1899.
Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". Ergänzungsband 11. Freiburg i. B. 1888.
Pfleiderer, Die Geschichte der Religion. Leipzig 1869.
— Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. Berlin 1896.
Preiss, Religionsgeschichte. Leipzig 1888.
Réville, Les religions des peuples non-civilisés. 1883.
Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig 1880.
Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster 1891.
Schultze, Der Fetischismus. Leipzig 1871.
Schurtz, Der Begriff „Religion" vom Standpunkte der Völkerkunde. Overgedrukt uit den Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied- en Aardrijkskundige Bijdragen ter gelegenheid van zijn tachtigsten geboortedag aan Dr. P. J. Veth.
Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum. Regensburg 1853.
Seydel, Die Religion und die Religionen. Leipzig 1872.
Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg und Leipzig 1893.
Vatke, Religionsphilosophie. Bonn 1888. ed. Preiss.
Vinson, Les religions actuelles. Paris 1888.
Wagner, G., Die heidnischen Kulturreligionen und der Fetischismus. Heidelberg 1899.
Wundt, Logik, II, 2. 2. Aufl. Stuttgart 1895.
— System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897.
— Grundriss der Psychologie. 4. Aufl. Leipzig 1901.
— Einleitung in die Philosophie. 1. und 2. Aufl. Leipzig 1901 und 1902.
Wuttke, Geschichte des Heidentums. Breslau 1852/53.

Friedrich, Allgemeine und spezielle Wirtschaftsgeographie. Leipzig 1904.
Grevé, Die geographische Verbreitung der jetzt lebenden Raubtiere. Halle 1894. Nova Acta der Ksl. Leop.-Carol. Dtschen Akad. der Naturforscher. Band LXIII, Nr. 1.
Haacke und Kuhnert, Das Tierleben der Erde. 3. Band. Berlin (1901).
Hahn, Eduard, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Leipzig 1896.
Hertwig, Lehrbuch der Zoologie. 2. Aufl. Jena 1893.
Keller, Die Abstammung der ältesten Haustiere. Zürich 1902.
Kirchhoff, Pflanzen- und Tierverbreitung. Prag, Wien, Leipzig 1899.
Klein und Thomé, Die Erde und ihr organisches Leben. 2. Band. Stuttgart.
Lydekker, Die geographische Verbreitung und geologische Entwickelung der Säugetiere. Deutsch von Siebert. 2. Aufl. Jena 1901.
Müller, Robert, Studien und Beiträge zur Geographie der Wirtschaftstiere. 1. Band. Leipzig 1903.
Schmarda, Die geographische Verbreitung der Tiere. 2. Band. Wien 1853.
Wallace, Die geographische Verbreitung der Tiere. Deutsch von A. B. Meyer. Dresden 1876.

A E Internationales Archiv für Ethnographie.
A M Allgemeine Missionszeitschrift, ed. WARNECK.
A P Archiv für Papyrusforschung.
A W Abhandlungen und Berichte der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Philol.- histor. Klasse
B K Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft.
E N Ethnologisches Notizblatt.
M A Mitteilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland.
M B Monatsberichte über die Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.
M H Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg.
M J Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft (für Thüringen) zu Jena.
M L Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig.
M O Österreichische Monatsschrift für den Orient.
M Sch Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten, ed. v. DANCKELMAN.
N M Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission.
P M Petermanns Mitteilungen. E B Ergänzungsband.
E H Ergänzungsheft.
V A Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.
V E Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.
Z A Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen.
Z A E Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. Neue Folge.
Z E Zeitschrift für Ethnologie, ed. VIRCHOW.
Z G E Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.
Z J Zoologische Jahrbücher. Abteilung für Systematik, Geographie und Biologie der Tiere.
Z M Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. ed. ARNDT.
Z V Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, ed. LAZARUS und STEINTHAL.
Afrika. Herausgegeben vom Evangelischen Afrika-Verein zu Berlin.
Ausland, Das.
Gaea (Natur und Leben), ed. Dr. KLEIN.
Globus.
Theologische Studien und Kritiken.

Für Litteraturangaben:

Archiv für Anthropologie, ed. RANKE.
PAULITSCHKE, Afrika-Litteratur.
SCHNEIDER, Die Naturvölker. Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen. 2. Teil. Paderborn und Münster 1886.
STRÜMPFEL, Wegweiser durch die wissenschaftliche und pastorale Missionslitteratur.
Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.

Ausserdem:

ANDREE, Handatlas. 4. Aufl. 1899.
BREHMS Tierleben. 3. Aufl. von PECHUEL-LOESCHE.
GRUNDEMANN, Neuer Missions-Atlas. Calw und Stuttgart 1896.
GUNDERT, Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten. Calw und Stuttgart 1894.
MARSHALL, Atlas der Tierverbreitung. Gotha 1887.
MEYERS Konversationslexikon. 5. bez. 6. Aufl.
Recueil de travaux d'érudition offert à mgr. CHARLES DE HARLEZ etc.
SCOBEL, Geographisches Handbuch zu ANDREES Handatlas. Bielefeld und Leipzig 1894.
SIEVERS—HAHN, Afrika. 2. Aufl. Leipzig und Wien 1901.
WAGNER, HERMANN, Lehrbuch der Geographie. 1. Band. Hannover und Leipzig 1903.

SACH-REGISTER.

AUTOREN-REGISTER.

ERRATA.

Seite	92	Zeile	5	von	oben	*lies:*	„folgenden"	*statt:*	„Folgenden"
„	„	„	18	„	unten	„	„Tschibónne"	„	„Tschibonno"
„	93	„	21	„	„	„	„Leichnam"	„	„Leichman"
„	94	„	13	„	oben	„	„Sherbro"	„	„Scharbro"
„	„	„	17 & 19	„	unten	„	„*Otolicnus*"	„	„*Otoclinus*"
„	99	„	9	„	oben	„	„97"	„	„7"
„	„	„	11	„	„	„	„96"	„	„6"
„	„	„	18	„	unten	„	„95"	„	„5"
„	„	„	6	„	„	„	„Stuhlmann"	„	„Stuhlman"
„	100	„	13 & 17	„	oben	„	„96"	„	„6"
„	„	„	10	„	unten	„	„Zondel"	„	„Zundel"
„	103	„	19	„	oben	„	„94"	„	„4"
„	„	„	6	„	unten	„	„Siehe"	„	„Siche"
„	107	„	17	„	„	„	„Tschibónne"	„	„Tschibonne"
„	109	„	13	„	„	„	„Sibree"	„	„Sibref"
„	119	„	8	„	oben	„	„hier unten"	„	„hierunten"
„	„	„	22	„	„	„	„dürfte"	„	„durfte"
„	122	„	14	„	unten	„	„Maschamba"	„	„Maschhambas"
„	145	„	13	„	oben	„	„Oromó"	„	„Oramo"
„	149	„	3	„	unten	„	„Paulitschke"	„	„Palittchke"

HET PAARD IN DE GORONTALOSCHE LANDSCHAPPEN

DOOR

G. W. W. C. Baron VAN HÖEVELL,

OUD-GOUVERNEUR VAN CELEBES EN ONDERHOORIGHEDEN.

(Met plaat XI).

Als bijvoegsel tot Deel VII van het „Internationales Archiv für Ethnographie" gaf wijlen Prof. P. J. VETH eene Monographie ovor „het Paard onder de Volken van het Maleische ras". — Die verhandeling is natuurlijk, zooals de schrijver zelf aan het slot erkent, nog voor aanvulling vatbaar. — Zoo komt daarin o. a. weinig voor over het paard in Noord-Celebes of liever wordt er in 't geheel niet van gerept. — Tijdens mijn verblijf te Gorontalo, tusschen de jaren 1885—1891, maakte ik eenige aanteekeningen omtrent dit onderwerp, die nu hier eenigszins uitgewerkt eene plaats mogen vinden.

In de verschillende geschriften, *torti* geheeten, omtrent den legendarischen oorsprong en de geschiedenis der Gorontalosche stammen en geslachten, waarvan sommige opklimmen tot de 14de eeuw, wordt van het paard, in het Gorontaleesch *wadala* *) genaamd, nergens gerept. —

Volgens de overlevering zou het paard van uit Kajeli, Palos over Parigi in de Gorontalo-landschappen zijn ingevoerd, doch is met zekerheid niet te zeggen wanneer zulks zou hebben plaats gehad. Sommigen stellen dat tijdstip op 300 à 400 jaar geleden. Waarschijnlijk is het Gorontalosche paard dus verwant aan het Makassaarsche ras.

Zeker is het dat nog langen tijd en nu zeker niet minder, na het tot stand komen eener stoomvaartverbinding, paarden uit de Tominibocht van Parigi en Todjo te Gorontalo werden ingevoerd. — Vroeger geschiedde dat transport met *blotto's*, groote prauwen of vlotten, waarbij vele paarden in zee verdronken. — Zie hierover o. a. VON ROSENBERG, der Mal. Archipel blz. 270.

Hoewel het ras zeer zeker in den loop der tijden reeds eenigszins gedegenereerd is,

*) De naam *wadala* is ongetwijfeld evenals de namen voor paard op het eiland Rotti in gebruik, als *dara*, *rara*, *lala*, *ndala*, *ndara* door letterwisseling van *djaran* of *djarang* af te leiden. — In 't voorbijgaan wil ik er hier even op wijzen dat de woorden *aikaranno*, *aikarano* en *aikaranjo*, door mij in mijne verhandeling over de dialecten der Ambonsche landstaal voor paard opgegeven, inderdaad juist zijn. — Prof. VETH twijfelde eenigszins aan de juistheid dezer mededeeling, doch het schijnt hem ontgaan te zijn dat ik op blz. 40 van genoemde verhandeling [Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde 4e volgreeks Dl. I (1877)] er in de noot op wees dat het zeer zeker te verwonderen is dat, hoewel apen en paarden op de Ambonsche eilanden niet inheemsch zijn, men toch voor beide diersoorten oorspronkelijke namen in de landstaal aantreft. — Vergelijk overigens Prof. W. JOEST, die in deel VIII van het I. A. für Ethn. blz. 61 (1895) mijne mededeeling omtrent *aikarano* bevestigt.

heeft het toch nog vele van de oude deugden behouden en onderscheidt het zich door zijn zekeren gang, zijn groot weerstandsvermogen tegen afmattenden arbeid, hitte, ontbering en slecht voedsel. In kracht, snelheid, grootte en fraalheid staat het echter bij andere rassen van den Archipel achter. — De paarden zijn niet zeer gestrekt, eerder gedrongen, hebben een kort hoofd, tamelijk lange ooren, een vrij breede borst en stevige, goed gevormde beenen, ietwat opstaande manen en een weinig behaarden staart. Om in dit laatste gebrek verbetering te brengen scheren de inlanders den staart geheel kaal en laten slechts een klein bosje haar aan de punt over. — Ook de manen worden steeds kort gehouden. — De hoogte van volwassen paarden varieert van 3 voet 5 duim tot 3 voet 10 duim. Slechts uiterst zelden wordt tegenwoordig een paard van 4 voet gevonden.

Men treft paarden aan van allerlei kleur, zoowel licht- als donkerbruine, vossen, valken, isabellen, muisvalen en schimmels. Alleen zwarte paarden komen zelden voor. Onder paarden van allerlei kleur vindt men goede en slechte, en de inlander heeft ten deze geen preferentie. Als een hoofd zijn paard wat donkerder van kleur wenscht, plaatst hij het in een zeer duisteren stal, wat hierop van invloed schijnt te zijn.

Over 't algemeen besteedt de inlander weinig zorg aan zijne paarden, laat ze los rondloopen en vangt ze op als hij ze noodig heeft. Verscheurende dieren zijn hier niet, zoodat hij in dit opzicht niet bezorgd behoeft te zijn. In 't ongunstige jaargetijde stalt hij ze onder zijne woning en slechts enkele hoofden houden er afzonderlijke verplaatsbare stallen of *gadogan* op na. — Een inlander roskamt zijn paard nooit; wel laat hij het nu en dan baden, en is het na een zwaren rit erg vermoeid dan zag ik het beest ook wel eens afwrijven met een dot droog gras.

't Dier moet zijn voedsel zelf zoeken. Slechts de hoofden en meer gegoeden geven hunne paarden maïsbladeren te eten, wat een uitstekend voedsel is, mits ze niet te jong zijn, daar ze in dat geval buikloop veroorzaken. De paarden worden er vet van met een glimmende robe. Worden jonge maïsbladeren door paarden niet verdragen, door karbouwen en sapi's echter worden ze zonder schadelijke gevolgen met graagte genuttigd.

Maïsvruchten, die hier 't hoofdvoedsel der bevolking uitmaken, leveren mede een uitstekend paardevoedsel op. Ze worden niet gepeld, doch voor 't gebruik slechts ongeveer een uur in water geweekt. De maïs is echter klein van klos en wordt in den regel te jong geplukt, zoodat ze spoedig door worm wordt aangetast en niet lang bewaard kan worden. — De Gorontalees kent wel 14 soorten maïs, in de taal des lands *binte* geheeten. De tijd van rijping verschilt van 70—120 dagen.

In tijden van groote droogte en schaarschte worden het paard ook wel bamboebladeren voorgezet.

Nooit snijdt een Gorontalees opzettelijk gras om dit zijn paard te eten te geven. — Het weidegras is van inferieure kwaliteit en groeit op een bodem van graniet, waarvan nog slechts eene zeer dunne laag tot verweering is overgegaan. Het gras, dat op de *sawah's* groeit, nadat de rijst geoogst is, is van betere hoedanigheid en wordt door de paarden gezocht. — Twee in 't gras voorkomende planten (die ik helaas niet nader determineeren kan) doch bij den Gorontalees bekend zijn onder de namen *tobile* en *podehoe* veroorzaken, als ze door paarden gegeten worden, hevige buikziekte, waarbij de dood dikwijls spoedig intreedt. Ook een soort *Imperata*, *hoehoelongo* geheeten, heeft dezelfde ziekte ten gevolge, doch zelden met doodelijken afloop.

De meest voorkomende ziekten onder de paarden zijn behalve de genoemde buikloop,

in 't Gorontaleesch *tidoepo* genaamd, schurft en wonden. Droes komt zelden voor. Als voorbehoedmiddel maakt de inlander dikwijls kleine incisies boven de neusgaten. — Bij buikziekten worden de zieke paarden met klapperolie ingewreven, geeft men ze arak, dan wel water van zeer jonge klappers te drinken of laat men ze in 't zweet draven. — Is een paard kreupel geworden, dan wordt de hoef eerst goed schoon gemaakt en nagezien om eventueel steentjes of iets dergelijks eruit te verwijderen. Dan zet de inlander het zieke deel van het been in een pap van gekookte spaansche peper, *malita*, vermengd met kalk. De pap wordt tot driemaal toe ververscht, daarna afgenomen en het zieke deel met droge kalk ingewreven. Deze behandeling heeft meestal spoedige genezing ten gevolge.

Wonden worden op de volgende wijze behandeld. Na goed schoongemaakt te zijn doet men er een pap van fijn gestooten vruchtjes van *bidara* *) vermengd met klapper- of *kemiri*-olie op. Als opdrogend middel wordt gebrand leder gebruikt; terwijl men spinrag bezigt om bloeding te stelpen.

Om een paard vet en sterk te maken begint een inlander met het schoonmaken der kiezen, zoodat het voedsel behoorlijk kan worden vermalen. Blijkt dit niet voldoende dan laat hij eenige malen per dag den buik van 't paard, dat tot aan de borst in de rivier wordt gezet, met een rond stuk hout door twee personen flink wrijven, waarschijnlijk om de peristaltische beweging der darmen op te wekken en alzoo de spijsverteering te bevorderen. Eene ruimere voeding gaat met deze wrijfmethode gepaard, en die 't betalen kunnen geven dan ook wel pap van maïs, gemengd met vruchten van *pisang-batoe* te eten.

De hoeven der paarden worden slecht verzorgd en nooit gesneden. Slechts zeer enkele hoofden laten ze soms met een beitel afsteken. Toch worden slechts weinig paarden met gespleten hoeven aangetroffen.

De prijs der paarden wisselt tusschen 80 à 120 gulden. — Voor 25 à 40 gulden kan men echter ook al een minder mooi paard koopen.

Koopt een inlander een paard, dan let hij behalve op de goede en kwade teekenen, waarover hieronder wordt gehandeld, er op of de hals en de borst breed zijn, het voorhoofd plat is, de beenen dun en goed gevormd zijn. Gave en donkergekleurde hoeven, kleine rechtopstaande ooren, groote heldere oogen zijn verder kenteekenen van een mooi paard. Ook moet het haar fijn, glanzend en kort zijn, want men zegt dat paarden met lange haren lui zijn. Het meeste echter let hij op de gunstige en ongunstige teekenen en niet licht zal hij er toe overgaan een paard te koopen als die teekenen ongunstig zijn, ook al zij het nog zoo mooi. Hij let daarbij voornamelijk op de haarkringen of haarkronkels hier *lilingo* geheeten. Tot de slechte *lilingo* behooren een kruin in de haren op het voorhoofd als deze niet vlak tusschen, of te hoog boven de oogen valt, dan wel een kruin ter zijde van de borst. Een kruin op het midden van de borst, vlak boven en tusschen de oogen, dan wel op de achterheupen zijn zeer goede teekenen en bewijzen dat het paard sterk en niet lui is. Ook een zwarte streep over den rug is bij muisvalen en valken een gunstig teeken en zoo'n dier zal den eigenaar geluk aanbrengen.

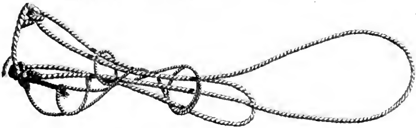
Om den leeftijd van een paard te bepalen heeft de Gorontalees geen ander middel dan wat overal elders in gebruik is, namelijk het onderzoek van tanden en kiezen. Is het gebit voltallig en gaaf, dan zegt hij dat het dier vijf jaren of iets daarboven is. Ontbreken nog een of meer kiezen, en heeft het dier nog niet van snijtanden gewisseld, dan is het

*) *Zizyphus Jujuba* Lam. [Filet, Plantk. Woordenboek N°. 1157 & 911].

jonger en kan hij den leeftijd nog nauwkeurig bepalen. Is het paard ouder dan vijf jaren dan weet hij den ouderdom niet zoo juist op te geven, daar hij dan slechts te rade kan gaan met den toestand der snijtanden; hoe meer deze zijn afgesleten, hoe ouder het dier is.

Vroeger werd het paard in de Gorontalo-landschappen alleen als rij- en lastdier gebruikt. In de laatste jaren echter zijn ook bendie's in gebruik gekomen, zoodat het nu ook als trekdier dienst doet.

Een Gorontaleesch paard kan onder den man, of niet te zwaar belast, op den vlakken weg met gemak 25 à 30 palen per dag afleggen.



Trens en teugel, *wangodoe*, Inv. N°. 776/22.

Voor hoofdstel, trens en teugel gebruikt de Inlander meest eenvoudig een stuk ineengedraaid rotantouw, *wangodoe* genoemd. Beschouwt men de trens als koorde, dan kan men den teugel en het hoofdstel als twee uitgerekte bogen beschouwen, waarvan de langste als toom dient, terwijl de andere achter de ooren van het paard geschoven wordt. Het aan de trens bevestigde lange rotantouw houdt de ruiter in de hand, opdat het paard, als hij er soms mocht afvallen, niet door kan gaan.

Vroeger waren ook veel koperen *doeri*-stangen en trensen in gebruik, doch aan deze marteling zal in de laatste jaren wel een einde gekomen zijn, door de sedert daartegen uitgevaardigde verbodsbepalingen.

Het eenvoudigste Gorontalosche rijzadel, *wapidoe limboe-limboe* (Fig. 1 van boven, Fig. 2 van onder gezien. Inv. N°. 776/18) bestaat uit niets anders dan een stijf met boomschors saamgebonden, van droge *pisang*- of *silar*-bladeren vervaardigd kussen. 't Zijn vier naast elkander liggende rollen ter middellijn van ± 8 centimeter. In 't midden wordt dit zadel uit den aard der zaak bij belasting plat gedrukt. Meestal wordt het met grof zaklinnen of een ongelooide geitenhuid overtrokken. *) — Meer afgewerkt worden deze zadels ook wel met ongebleekt katoen overtrokken en ook wel met kapok opgestopt. Zij zijn in de lengte gespleten en ieder deel afzonderlijk gepolsterd. De hierbij gevoegde afbeeldingen, alle afkomstig van voorwerpen in 's Rijks ethnographisch Museum te Leiden, door mij aan die instelling geschonken, zullen eene duidelijke voorstelling geven van do zadels zoowel als van het dekkleedje.

*) Fig. 3 & 4 geeft den onder- en bovenkant van een van de Wereldtentoonstelling te Parijs, 1878, afkomstig exemplaar te zien (Inv. N°. 300/1736) — In Bd. XIV van de Publ. aus dem Kgl. Ethnogr. Museum zu Dresden (Celebes I: Sammlung P. & F. SARASIN) worden deze zadels op bldz. 39 wel beschreven, doch niet afgebeeld. De korte zadels zijn lang 43 centim., breed vóór 23-, achter 33 centimeter.

De zadels zijn voor een of twee personen ingericht, in 't laatste geval wat langer van vorm, ze worden dan *wapidoe haja-haja* (Fig. 5 & 6) genoemd.

Onder de zadels wordt een met kapok opgevuld kussentje, *doeloe*, gelegd en over alles heen een dekkleedje, *depoehoen-lo wapidoe* (Fig. 7, Inv. N°. 776/20), van verschillende stukken gekleurd katoen vervaardigd, zoo bont mogelijk, soms nog van stikwerk voorzien. Als buiksingel dient eenvoudig een stuk rotan en 't zadel ligt zeer los op 't paard. — Van stijgbeugels wordt geen gebruik gemaakt, en de beenen van den ruiter zijn als die eener ledepop in voortdurende snelle beweging tegen de flanken van 't paard, waardoor zij 't beest aanzetten. Men kan zich bijna geen bespottelijker vertooning denken dan zoo'n hollenden Gorontalees op zijn paard, welks gladgeschoren staart, met slechts een klein bosje haar aan de punt, gedurende den rit bijna recht in de lucht steekt. — De vrouwen houden eveneens veel van paardrijden, doch altijd in gezelschap van een man, d. w. z. achter dezen op hetzelfde paard gezeten. — De *adat* wil dat geen man met zijne eigene vrouw te paard zit, maar voor zoo'n ritje steeds eene andere gezellinne moet kiezen. [*]) — Vooral bij maneschijn is rijden en rossen hun lust en hun leven. Twee slechte gewoonten zijn ten nadeele van het paardenras, vooreerst dat zij de beesten steeds laten tellen, waardoor deze zwak op de voorhand worden en ten tweede dat zij de veulens te jong berijden, waardoor vele paarden een zoogenaamden zadelrug krijgen. — Terwijl ruinen niet bekend zijn, worden alleen hengsten, nooit merries bereden. — Tot voor ongeveer 50 jaren hield men bij groote feesten ten hove wedrennen, waaraan alleen de kleine man een werkzaam aandeel nam, doch waarbij radjas en rijksgrooten soms aanzienlijke sommen op het spel zetten.

Van pakzadels wordt geen gebruik gemaakt en de lasten verbonden door een rotantouw eenvoudig over den rug van 't paard gehangen, zoodat de pakken onophoudelijk tegen de flanken van 't dier schuren. Zijn vele rijpaarden tengevolge van de primitieve wijze van opzadelen gedrukt, de draagpaarden hebben nog meer te lijden en bijna allen hebben bloederige wonden of ontvellingen op rug of flanken.

Voor veredeling of croiseering van het ras wordt niets gedaan. — Ook onder het vroegere vorstenbestuur hielden noch de vorst, *olongia*, noch de rijksgrooten, *djoegoegoe* en *marsaoleh* zich ooit ernstig met de paardenfokkerij bezig. — Dit belette echter niet, dat zij dikwijls zeer goede paarden hadden, welke zij den kleinen man, die taillable et corvéable à merci was, wel afhandig wisten te maken. — Om deze vexatie der hoofden te ontgaan sneed de mindere man, als hij eens een bizonder sterk paard in eigendom had, het eenvoudig de ooren af, of verminkte het op zoodanige wijze dat het, zonder iets van zijne goede hoedanigheden te verliezen, de hebzucht der hoofden niet meer opwekte.

Bij sterfgevallen onder de aanzienlijken liet men oudtijds bij de doodenfeesten paarden vechten, en werden de vechthengsten van den overledene, zoolang die feesten duurden, des morgens en des avonds in het wit gedost en met koralen versiersels behangen naar diens graf geleid. — Hoewel dit gebruik van paarden te laten vechten thans niet meer gevolgd wordt, ziet men toch nog bij begrafenissen van voorname hoofden, dat het rijdier van den overledene met een wit kleed bedekt den lijkstoet naar het graf volgt.

Hoewel de Gorontalees Mohammedaan is, en de rechtzinnige geloovigen, zooals Prof. VETH in zijn opstel reeds opmerkte, het eten van paardevleesch ontraden, zich grondende op

---

[*]) Een met zaklinnen overtrokken zadel voor twee personen, *wapidoe haja-haja*, is in Fig. 5 (bovenkant en Fig. 6 (onderkant) afgebeeld. Inv N°. 776/19. Lengte 71 centim., breedte vóór 29-, achter 40 centimeter.

Koranplaatsen als sura VI: 143 en sura XL: 79, is hij van dat voedsel geenszins afkeerig. — Ik veronderstel dat hij deze gewoonte van de vrij talrijke Boegineesche kolonisten heeft overgenomen, want op Zuid-Celebes is 't eten van paardevleesch zeer algemeen. — Even als daar, worden gestolen paarden hier zeer dikwijls geslacht en gegeten om ze zoodoende als corpora-delicti te doen verdwijnen.

LEIDEN, Mei 1904.

SAMOANISCHE MÄRCHEN

VON

Dr. jur. O. SIERICH,

AUF SAVAII, SAMOA-INSELN [1]).

XXIII.

Wunderbares Kriegsabenteuer.

O le uso [2]) o toalua o Mū ma Vea. Ua nonofo le nu'u. Ua fai atu Mu, e ō ane fai lo la taue. Ua ō i fafo, ua tau. Ua *velosia* [3]) Mu, ua tau lo la taua, ua *tulia* [4]) Vea. Ua toe oso mai Vea, ua velosia Mū.	Da waren einmal zwei Brüder, die MU und VEA hiessen. Als die einmal bei einander sassen sagte MU: Komm' wir wollen mal mit einander kämpfen!" So gingen sie hinaus und kämpften mit einander. MU wurde dann von einem Speer getroffen, VEA wurde aber zurückgetrieben. Da sprang VEA wieder heran und ein zweiter Speerwurf traf den MU.
Ua oti Mu, ua alu atu Vea.	Da starb MU und VEA kam heran um den Bruder zu besehen.
„Ola Mu, Ola Mu, Ola Mu".	„Lebe auf MU", rief er aus, „Lebe auf MU!", „Lebe auf MU!"
Ua ola ia Mu.	Da wurde MU wieder lebendig.
Ua nonofo i le nu'u, ua faapea atu Vea: olea ō e *si'i* [5]) le tau i se nu'u.	Und sie sassen wieder friedlich beisammen in ihrem Dorf, als eines Tages VEA ausrief: „Was „sitzen wir hier, komm lass uns mit einer andern „Dorfschaft kämpfen!"
Ua ō atu, ō fai le *saofa'iga* [6]) a le nu'u. Ua ō i le tasi fale, ua nonofo ai, ua moe Vea, a'e ala Mū va'ai atu Mū, ua sau le *fua* [7]) tau.	Da machten sie sich auf den Weg und gelangten in eine Dorfschaft, wo sie die Häuptlinge zu einer Berathung im Kreise versammelt fanden. Sie begaben sich in ein anderes Haus, wo sie sich niedersetzten und VEA sich schlafen legte, während MU Wache hielt. Da sah MU dass einige Leute kampfgerüstet herankomen.
Ua ō mai, ua *si'o* [8]) le fale, ua *fafagu* Mu ia Vea. „Vea' e, ala ia!" Ua *si'omia* [9]) *tāua* [10]).	Als dieselben näher kamen und das Haus umzingelten weckte MU seinen Bruder VEA auf. „Wach' „auf VEA!" rief er, „wir sind umzingelt!"

[1]) Fortsetzung und Schluss von Bd. XVI pg. 110.

[2]) brothers, PRATT, O. c. s. v. [3]) *velo*, v 1) to dart, to cast a dart or spear. 2) to push off a canoe etc. [4]) *tuli*, v. to drive, to chase, pass. *tulia* [5]) *si'i*, v. to carry war into a district etc. [6]) *saofa'iga*, s; a circle of chiefs seated. [7]) *fua*, s. a fleet of canoes. [8]) *si'o*, v. to surround. [9]) *si'omia*, pass. of *si'o* to surround. [10]) *taua*, we two.

Ua fai atu Vea: tu i fafo e tau ma le nu'u. Ua oso atu Mū, ua fai le taua ma le nu'u. Ua *tautau*[1]) tulia Mū. Ua velosia Mu. Ua *'alaga*[2]).

Vea'otū, vea'otū! Ua tali mai Vea:

Tauatu Mū, tauatu Mū! Ua velosia Mu oti. Ua oso atu Vea, ua *tāpale*[3]) i le nu'u. Ua fa'aumo tagata i le nu'u.

A ua foi mai Vea ia Mū, ua vala'au: Ola Mū, Ola Mū. Ua uma le nu'u ua leai se tasi o ola.

Mitgetheilt von Lona, Vailu'utai d. 10. Februar 1891.
Erklärt von Taitua, Taumuafa. 26. Februar 1891.

Da sagte Vea „Stelle dich draussen hin und kämpfe „mit den Kriegern!" Da sprang Mu auf und nahm den Kampf mit den Männern auf. Seine Kraft erlahmte aber bald und er wurde von einem Speer getroffen. Da rief er aus:

„Vea, komm' heraus, Vea komm' heraus!" Vea aber antwortete:

„Mu, mach' den Kampf aus, Mu, mach den Kampf aus!" Da wurde Mu zu Tode gespeert. Nun sprang aber Vea hinaus und hieb nach allen Seiten um sich in die Krieger bis er alle Mann erschlagen hatte.

Dann begab sich Vea zu seinem Bruder zurück und rief: „Lebe auf Mu!", „Lebe auf Mu!", worauf derselbe wieder auflebte.

Übersetzt Vailu'utai 18. März 1891.

XXIV.

Strafe einer schlechten Hausfrau.

A o Soé la lenei ma Soé. Ua nofonofo lava, ua fai atu Soé fafine: oleō alu fagota. Ua maua le *fe'e*[4]) tele, ua alu o'e la faiva. Ua fai atu lana tane: se'i au mai ni talo e iga'i le fe'e.

Ua alu. Ua nofo le fafine ma tao le fe'e. Ua ave age, ua ai uma.

Ua alu ifo Soé. Ua leai se fe'e.

Ua ita. Ua alu i loga *ilamutu*[5]) e le manuali'i. Ua fai mai le manuali'i: Ua e sau? Gau sau e te alu ane e te aiga le fafine.

„E te *fa'amaoni*" [6]).

„Ioe". Ua alu Soé i lu la fale.

Ua Faalogo atu ua „e" mai le manuali'i. Ua tagi le fafine.

O lea tagi.

E Soé, e Soé
faalogo i le manu le é
pe e mai, pe e ese,

Dieses ist die Geschichte von Soé und seiner Frau, die auch Soé hiess. Die lebten ruhig zusammen, als eines Tages die Frau sagte: „Komm, wir wollen fischen gehen!" Dann fingen sie einen grossen Dintenfisch und brachten ihn nach Hause. Und der Mann sagte: „Jetzt will ich etwas Taro holen, um „es mit dem Dintenfisch zu essen!"

So ging er fort; die Frau aber blieb zu Hause um den Dintenfisch zu braten. Als er fertig zugerichtet war gab sie aber davon an ihre Freunde und sie assen Alles auf.

Dann kam der Mann zurück und der Dintenfisch war fort.

Da wurde er böse und ging zu seinem Verwandten, dem Vogel Manualii (*Porphyrio samoensis*). Der fragte ihn: „Nun, kommst du auch einmal?" „Ja", ent„wortete der Mann, „ich komme um Dich zu bitten, „dass du meine Frau auffrisst!"

„Ist das dein Ernst?" fragte der Vogel.

„Ja," sagte der Mann und ging nach Hause.

Da hörte die Frau wie das Geschrei des Manualii-Vogels näher kam und fing an zu weinen.

Sie sang:

Ach Soé, ach Soé
Hörst Du das Geschrei des Vogels?
Gilt es uns, oder gilt es einem andern?

[1]) *tautau*, v. to hang, to hang up. [2]) *alaga*, to shout out.
[3]) *tāpale*, v. to strike on every side, to knock about.
[4]) *fe'e* s. the cuttlefish (*Octopus*). [5]) *cousin*. [6]) *fa'amaoni*, v. to be in earnest, to speak the truth.

faitalia ona ou solane
ou alu o fai fe'e
talia'i lou faa ogè.

O iea tagi le tamaloa:

se la manu
le fafine iou'a mata'u
na la ai le avevalu
a'e le tū se ave ma au.

Ue sau le manuali'i, ua ai le fafine.

Mitgetheilt von Losa. Vailu'utai, d. 10. Februar 1891.
Erklärt von Willia Laurenson. Taumuafa. 26. Feb. 1891.

Aber ich kann vielleicht noch fortlaufen.
Ich will dir schnell einen Dintenfisch bereiten,
Weil ich dir vorher nichts davon abgegeben habe.

Darauf antwortete der Mann:

Da ist der Vogel!
Die Frau bekommt es mit der Angst,
Weil sie alle acht Arme des Dintenfisches verspeist
Und keinen einzigen mir nachgelassen hat.

Da war der Vogel angekommen und frass dies Weib auf.

Übersetzt Vailu'utai d. 19. März '91.

[Morgens früh, eben fertig mit der Übersetzung als der Kampf zwischen den Dörfern Vailu'utai und Fasitotai begann].

XXV.

Weshalb die Fledermäuse, wenn sie rasten wollen, sich bei den Beinen aufhängen.

Le nō ma le pea[1]) ma le isumu.

Teutala le pea i la isumu: ali'i e tali ane malo ta to'oto'o. Aumai ou apa'au, so'u fa'asao.

Ue ane apa'au o le pe'a i le isumu, ua sola ma le isumu, Ua lela i iuga, ua vala'au o le pe'a, au mai ia o'u apa'au.

Ua musu le isumu, ua alu lava le isumu ma apa'au.

O le pe'a a ua nofo le pea i lalo ma le to'oto'o, ua fai atu le pe'a:

loe, a ona tau lava la „a". tautau i ou vae ma „e" mimi i lou ulu ma ou mata.

Mitgetheilt von Tafao. Vailu'utai. 12. Febr. '91.
Mit Hülfe von Fa'alataina.
Erklärt von Taitua. Taumuafa. 26. Februar. 1891.

Da waren einmal zwei Freunde: Der fliegende Fuchs und die Ratte.

Eines Tages sprach die Ratte zum fliegenden Fuchs: Mein Herr, warten Sie hier ein bischen mit Ihrem Spazierstock und ..... „Leihen Sie mir doch mal „Ihre Flügel, ich möchte versuchen zu fliegen!"

Da gab der fliegende Fuchs seine Flügel an die Ratte.

Diese aber lief damit weg und flog in die Luft.

Da schrie der fliegende Fuchs: „Bringen Sie mir „doch meine Flügel zurück!"

„Das fällt mir gar nicht ein!" rief die Ratte zurück, indem sie auf den Flügeln des fliegenden Fuchses dahinflog.

So setzte sich dann der fliegende Fuchs mit seinem Spazierstock nieder und schrie aus:

„Jawohl, geh nur zu, und mögest Du Dich in Zu- „kunft, (wenn du rasten willst) bei den Beinen „aufhängen, so dass Dir Dein eigener Unrath auf „den Kopf und in's Gesicht fällt."

[Deshalb hängen sich noch heute die fliegenden Ratten, wenn sie rasten wollen, bei den Beinen auf.]

Übersetzt Vailu'utai d. 18. März. 1891.

[1]) Fliegender Fuchs (*Pteropus Keraudrenii* Q. & G. — *Pt. Samoensis* Peale).

XXVI.

O Tafitofau ma Ogafau la lenei.

Fanau lea o le teine, toe fanau lea o le teine o Siga e te vā ma Siga a le u unu.

Ua nonofo teine ua mananao so la tuagane.

Ua alu le teine i uta i lo la matua.

I so la tua gane, ua mana le tama.

Ua igoa ia Maluafiti, ua alu ifo le tama.

Ua alu ifo ma le sua i one tua fafine.

Oga fai atu lea o teine, o leā ō e faasoe se avā.

Ua ō teine, savali savali ua muta le nu'u.

Ua a'au i le sami, ua ta'u nu'u i le nu'u ulu.

Ulu-Sele-a-ata-mai ma Ulu-Sele-a-valea.

Ua ō a'e teine, ua momoe i le fuefue.

Ua asi e Ulu-Sele-ata-mai, ua tau manu i luga o teine.

Ua momoe po'a lava ua momoe po'a lava.

Toe alu ifo Ulu-se-le-valea.

Ua mata pomà i le lā lelei o teine.

Ona fa'apute [1]) lea o teine.

Ona ala'e lea le teine.

Ua ō a'e luta i le fale. Oga nonofo a'i lea. A'e fai le umu a Ulu-sele-ata-mai ma Ulu-sele valea.

Oga fue age lea o le umu Ua ai.

Ua savali a'e i le fale o le taupou [2]), oiea tagi.

Sinà le Uunu.

Sinà Ete vā.

E te aia toa.

Ale tofā.

Lou tuagane ta iu sā.

E'i a'iai tapegā.

Malu-o-fitii [3]).

Malu-a-fitii tutai a ua ao.

Mit Tafitofau und dessen Gattin Onoafau beginnt diese Geschichte.

Ihnen wurden zwei Mädchen geboren; die hiessen Sinaetevā und Sinaaleuunu.

Als nun die Schwestern eines Tages so bei einander sassen empfanden sie den sehnsüchtigen Wunsch einen Bruder zu besitzen.

So machten sich die Mädchen auf und gingen in die Berge, wo ihre Eltern wohnten und sprachen zu ihnen:

„Ach, lasst uns auch einen Bruder haben!"

Dann gingen die Mädchen wieder hinunter. Die Eltern besorgten ihnen aber einen Bruder, den sie Maluafiti nannten.

Der ging nun eines Tages zum Strande hinunter um seinen Schwestern etwas zu essen zu bringen.

Die Schwestern sagten wir gehen und trachten ein Weib für Dich zu erlangen.

Sie gehen bis der Weg zu Ende war.

Sie schwimmen in der See; sie kommen zu einer kleinen Insel, Ulu genannt.

Da waren auf Ulu zwei junge Leute, Ulu Seleatamai und Ulu Seleavalea.

Die beiden Mädchen schliefen in den Pflanzen.

Ulu seleatamai geht spazieren, alle Vögel verbergen die Mädchen.

Das Geräusch des Schlafes der Mädchen verbreitet sich.

Darauf kam der muntere Jüngling herunter.

Er zögerte weil die Mädchen so schön waren.

Er erschreckte die beiden Mädchen.

Sie erwachten.

Die Mädchen gingen landeinwärts zum Hause, blieben dort und lebten mit dem Valea — — —

Dann brachten sie das Essen, sobald es geschehen war.

In das Haus gehend sangen dann die Mädchen:

Mein Name ist Sina le Uunu.

Meiner Schwester Name ist Sina Ete va.

Glaube nicht dass wir gemeines Volk sind.

Wir schlafen mit Euch so lange wir wollen.

Unsers Bruders Mangel ist die Ursache unsers Hierseins.

Wäre es nicht unsers Bruders halben, wir würden nicht hier sein.

Maluofitii.

Komm heran mit Deinem Kanoe, es ist Tag.

[1]) *faapute*, to frighten.

[2]) *taupou*, virgine.

[3]) *Maluofitii* = igoa o le = brother.

Malou ala le nui ua ala tui lo tae ao.

Du kannst den Vorgang sehen, es ist zu schade, ihn morgen früh zu sehen.

Mitgeteilt von TUALAIOA (le avā o Ege) la nso o Tu, (mit dem Pferdehieb in's Gesicht). Vailuutai 12. Feb. 1891.

XXVII.

Strafe des Menschenfressers LIAVAA.

Tafitofau ma Ogafau fanau o Liava'a; toe fanau Ogafau ua ai Liava'a, toe fanau, ua ai Liava'a, ua soosola Tafitofau ma Ogafau.

Soosola i le mauga, toe fanau fo'i lea, Tau-tasi-agamu'a.

Ua fai atu lea o le tama: po oleā le lā mea e tu'u mai i tai?

Ua fai atu le matua: o le sami.

Ua fai atu o le ta'ma: au mai ni sami [1]) ou to avea.

Oga fai atu lea oga matua: ta e [2]) te fefa ne'i ai oe a lou uso.

Aumai pea, i'a o'u te alu.

Oga alu lea.

Ua alu atu, o fagota o Liava'a, ma fai atu lea i loga uso o fea o iai lou tamā? „O lo'o atu afagota".

Oga tuli lea o le tama lai titi ma le sami oga fai mai lea o le tama.

Ou te fefo i l'ou tamā alu pea ia.

Ona alu lea o le tama ma le sami. Ua sau, ua uma ona fu'e o i'a. Ona alu lea i ona matua.

Ua fai atu le tama, „ō mai i ua a'ai i'a". Ua o'o i le tasi aso.

Ua toe alu le tama, e toe u toeutu sami.

Ua poloa'i Liava'a a sau la ali'a fai atu i ai e alu e tau ma au i'a.

TAFITOFAU und seine Gattin ONGAFAU hatten einen Sohn, den LIAVAA, dann bekamen sie noch ein Kind. Das wurde aber von LIAVAA aufgefressen. Als sie dann noch ein Kind bekommen hatten und dieses auch von LIAVAA verschlungen wurde, flüchteten sich TAFITOFAU und ONGAFAU.

Sie flüchteten sich in die Berge, und hier wurde ihnen noch ein Kind geboren, welches sie TAUTASI-ANAMUA nannten.

Eines Tages nun fragte das Kind seine Eltern: „Was ist das denn da für ein Ding, dort nach dem „Strande zu?"

„Das ist das Meer!" antworteten sie.

„Ach gebt mir doch einige Kokosflaschen, ich „möchte etwas davon heraufholen!" sagte der Junge.

„Mein liebes Kind," riefen die Eltern, „wir haben „Angst, dass Dein Bruder Dich auffressen wird!"

„Seid nur nicht bange; ich möchte so gerne gehen!"

Und so ging er fort.

Als er unten angekommen war LIAVAA gerade auf den Fischfang gefahren. Er fragte daher seine beiden Brüder (welche LIAVAA nachher wieder ausgespien hatte): „Wo ist denn Euer Vater?" „Der „ist zum Fischen fort!" antworteten die Beiden.

Dann trug er seinen beiden Brüdern auf ihm Seewasser zu holen. „Denn ich fürchte mich vor Eurem Vater," fügte er hinzu.

„Ach, der tut Dir nichts", sagten die Beiden, „geh nur zu!"

So ging er denn fort und füllte sich seine Kokosflaschen mit Seewasser. Und als er in's Haus des LIAVAA zurückkam nahm er dessen Fische fort, packte sie in einen Korb und ging zu seinen Eltern zurück.

„Nun kommt und esst Fische!" rief er ihnen zu.

Nach einigen Tagen machte er sich denn wieder auf den Weg und holte sich Seewasser. [3])

Nun gab aber LIAVAA den Befehl, dem Herrn, wenn er wieder käme, zu sagen, er möge mit seinen

---

[1]) *sami* = coconnut bottles to carry seawater. [2]) my pet.

[3]) Seewasser gebrauchen die Polynesier vielfach zur Zubereitung ihrer Speisen.

Ua alu le tama, ua tau mai i'a, uo mate i'a. O na ave lea e la tama o i'a. Ua ai ma le matua.

Ue to'e alu ifo. Ua toe tau ma le pua'a, ua mate le pua'a. O na faatiau lea o le pua'a. Ua ave gao. Ua alu i ona matua, ua ai mo latou.

Ona sau lea o Liava'a, ua tinā lo loto, ua si'i le ta'ua i le tama.

Ua alu, ua fa ta na o ti le tama.

Faagogo a tagi:

Pe'e mo'i pe'e pepelo,
Tautasi, na iu ae,
Tū la i luga ie ta pale.

Ia uma ona tu lea ō le táma. Ua tapale ia uma. Ona fa'asao lea o le toalua. Ua tutū le vae. O le tasi ae tutū le laulaufaiva.

O le tasi na alu ifo i tai. Ua fesili atu ali'i.

Ua faapepea le taua, ua tali mai.
Ua oti uma lava le ilū i tana o Liava'a.

Ona toe alu lea o le itu tana a Liava'a. Ua toe tau le tana.
Faagogo a tagi:

Tautasi anamu'a e,
Tu ia i luga,
Ia tapale lava ia.
Fa'a uma ona tā lea
O le fiti i sasa'e
Ua tapale mai.
Tu'u mai ia Liava'a,
To'e tāle fiti sisifo.

Ua toe tapale mai, ue tu'u mai ia Liava'a, ua to'e tā le fiti iuta.

beiden Fischen einen Kampf aufnehmen.

Als dann der junge Mensch wiederkam, kämpfte er mit den beiden Fischen und schlug sie tot. Darauf nahm er dieselben mit sich und verspeiste sie mit seinen beiden Eltern.

Als er dann wieder einmal hinunter ging hatte er mit den Schweinen des Liavaa einen Kampf zu bestehen. Und auch die Schweine tötete er. Dann schnitt er ihnen die Bäuche auf, nahm das Fett an sich, brachte es zu seinen Eltern und verspeiste es mit ihnen.

Als da aber Liavaa nach Hause kam ärgerte er sich sehr[1]) und beschloss einen Kampf mit dem jungen Menschen zu beginnen.

Und er suchte ihn mit vielen seiner Leute in den Bergen auf. Der junge Mensch aber legte sich nieder und stellte sich tot.

Da erhob seine Mutter den folgenden Gesang:

„Ob Du nun wirklich tot bist, oder dich nur so stellst,
„Tautasi[2]), spring auf,
„Und hau sie mit der Keule nieder!"

Da sprang der junge Mensch auf und teilte nach allen Seiten Keulenschläge aus. Nur seine beiden Brüder verschonte er. Einem der Leute schlug er einen Fuss ab, einem andern schnitt er die Zunge aus.

Der Mensch, dem der Fuss abgehauen war, entfloh nach dem Meeresufer. Den fragte einer von Liavaa's Partei.

„Wie steht der Kampf?"

„Alle Leute von Liavaa's Partei sind erschlagen!" war die Antwort.

Da liefen noch mehr Leute von Liavaa's Kriegspartei hinauf und begannen den Kampf von Neuem.

Da erhub die alte Frau wieder ihren Gesang:

„Tautasianamua,
„Spring auf,
„Hau mit der Keule um Dich
„Und erschlage sie Alle.
„Stürze dich nach dem Osten
„Und erschlage sie auf dem Flügel,
„Lass nur allein den Liavaa am Leben,
„Dann hau sie auf der westlichen Seite nieder!"

Und da schlug Tautasi wiederum mit der Keule drein. Nur den Liavaa liess er stehen. Dann stürmte er wieder den Berg hinauf, immer mit der Keule um sich hauend. Wieder liess er nur den Liavaa stehen.

---

[1]) Liavaa ärgerte sich (weil nämlich der Bergjunge früher die Fische gestohlen hatte).
[2]) Tautasi-agamua = der Name des Knaben.

Ua toe tapaia mai, ua tu'u mai ia Liava'a. Ona fai atu lea pe ia oe a ola.
Ona fai atu lea o Liava'a: ia ou ola
Ona fasi oti lea Liava'a
Ua ta, ua motu le ulu mua.
Ua oti.

Mitgeteilt von Ene, Vailuutai 12. Feb. 1891.
Erklärt von Taitua in Taumuafā (Vaimoso) den 26. Februar 1891.
(Meina aiga u. Luisa gegenwärtig).

Dann schrie er aber dem Liavaa zu, „Ich lasse Dich auch nicht am Leben!"
Liavaa aber rief aus: „Schenke mir das Leben!"
Tautasi aber erschlug den Liavaa.
Dann schnitt er ihm den Kopf ab [1]).
So endete Liavaa.

Übersetzt in Vailuutai, den 19. März 1891.

KINDERLIEDER.

1.

Sau mai umū.
— — ⏑ —
Tatā pate.
⏑ — — —
Matia ulu pii.
⏑—⏑ ⏑⏑ —
Sile Sile [2]).
⏑— ⏑—
Apela le faivae.
⏑—⏑ ⏑ —⏑⏑—

(Lotte Volkmann).

2.

Sasafia tuipala tuipala.
—⏑—⏑ ⏑⏑—⏑ ⏑⏑—⏑
Oi oi oi fia ai alaga fafaga.
— — — ⏑⏑ — ⏑—⏑ ⏑—⏑

(Lotte Volkmann).

3.

Teine ma tama.
Omai ina matamata.
I le *ma'oma'o* [3]).
O lea fai ana:
„*Ti tu*" [4]).

(Lotte Volkmann).

4.

Si teine meamea [5]).
⏑ ⏑—⏑ ⏑⏑—⏑
Ma si tama meamea.
⏑ ⏑ —⏑ ⏑⏑—⏑
Ua ia tau uma.
⏑ — ⏑ — ⏑
Le tona seasea [6]).
⏑ —⏑ ⏑⏑—⏑

(Lotte Volkmann).

[1]) Noch heute existiert bekanntlich der Kriegsbrauch dem getöteten oder gefangenen Gegner das Haupt abzuschlagen und als Siegestrophäe aus dem Kampf zu bringen.
[2]) *Sile*, le faifeau Samoa tuea ma *Apela*.
[3]) *Ma'oma'o*, s., the name of a bird. (*Leptornis Samoensis*).
[4]) „*Ti tu*", lang gezogene Nachahmung eines Vogelrufs.
[5]) *Meamea*, a., young, of infants.
[6]) *Seasea*, s., 1) the name of a tree and its fruit (*Eugenia sp.?*). 2) a child's penis.

LES CHARRUES
DES INDES NÉERLANDAISES

PAR

HENRI CHEVALIER, Paris.

(Avec pl. XII & XIII).

Nous nous proposons d'étudier dans cette note les charrues employées aux Indes Neérlandaises en y joignant quelques types des Philippines. La plupart des instruments que nous allons décrire font partie des riches collections du Musée d'Ethnographie de Leide, et c'est grâce à l'obligeance de son savant directeur que nous avons pu mener à bien cette étude. Monsieur le Dr. J. D. E. Schmeltz nous a en effet communiqué des photographies, des croquis et des notes sur les modèles du Musée dont nous sommes heureux de le remercier.

On remarquera que certains types n'ont aucune ressemblance avec les charrues d'Asie, le mode d'attelage du *Kérabou* *), au moyen d'un collier à fourche emmanché sur deux brancards, est tout à fait particulier aux iles de la Sonde, nous ne l'avons rencontré nulle part ailleurs, il en est de même de la charrue d'Atjeh qui ne rappelle aucun type connu.

Nous allons passer en revue d'abord les instruments de Java puis ceux de Sumatra et de Célèbes et enfin les charrues des Philippines, en employant indifféremment le nom de charrue ou celui d'araire, quoique ce dernier soit le véritable terme pour désigner des charrues sans avant train ce qui est précisement le cas de toutes celles que nous allons examiner.

Java.

Pl. XII, fig. 1. C'est au Musée d'ethnographie de Hambourg que nous avons trouvé la plus simple des charrues employées à Java. Elle est composée de trois pièces de bois assemblées deux à deux. Malgré cette grande simplicité la charrue est stable, solide et facile à diriger, elle n'a ni fer, ni versoir, ni aucun moyen de réglage; le timon est très court et très bas. Par ses proportions générales ce type se rapproche de nos charrues vigneronnes.

On peut ajouter à cette charrue un fer plat triangulaire attaché d'une façon quelconque sur la pointe du sep; mais nous pensons que le fer doit être fixé à la partie supérieure du biseau et non en dessous, comme c'est le cas pour le modèle du Musée

*) *Bos Bubalus*. Buffle.

de Leide, Pl. XII, fig. 2 (Ser. 659 N°. 140). Le joug est une piece de bois traversée par cinq fiches également en bois, celle du milieu sert à attacher la corde de tirage et les quatre autres emboitent deux à deux le garrot des boeufs, des cordes passant sous le cou des animaux retiennent le joug en place.

A l'Exposition universelle de Paris en 1900 il y avait un araire, Pl. XII, fig. 3, pour la culture du riz, assez fort, tout en bois, avec inclinaison variable de la flèche au moyen de trous percés dans l'étançon d'avant. Le mancheron est fort peu incliné vers l'arrière et légèrement recourbé en avant, ce qui est très rare et donne moins de force au laboureur, ce mancheron est fixé à la fois sur le sep et sur l'étançon d'arrière.

Les labours de rizières ne présentent pas do grandes résistances puisqu'on les fait généralement pendant la période d'irrigation, les socs en fer ne sont pas indispensables et les charrues en bois ne s'abiment pas à l'éau comme les charrues en fer, il ne faut donc pas trop se hâter de critiquer ces modèles qui ont au moins le grand avantage d'être fort économiques.

Le joug, Pl. XII, fig. 4, se compose d'une forte pièce de bois horizontale posée sur le cou des animaux. Au milieu de cette pièce un renflement muni d'une cheville servant à fixer la corde par laquelle se fait le tirage, à droite et à gauche des clavettes glissant dans les mortaises du joug, ces clavettes sont assez longues pour permettre à de petites traverses de les réunir en passant sous l'encolure; ces petites traverses sont maintenues en place par des cordes. Ces jougs qui rappellent beaucoup ceux qui sont usités en Algérie et en Tunisie ont le grand inconvénient de blesser les boeufs au garrot dès que le travail est un peu pénible.

Nous retrouvons un joug à peu près pareil sur la flèche de la Pl. XII, fig. 5 (Serie 370 N°. 3958), dans la photographie ce joug est à l'envers, la grosse traverse devant être en haut et les petites en bas, enfin remarque générale ces jougs ne sont pas toujours attachés directement sur la flèche, mais reliés avec elle par une corde de tirage comme on le voit dans le petit modèle Pl. XIII, fig. 23. Cet araire formé de trois pièces de bois est muni d'un petit fer triangulaire, le sep taillé en pointe se relève et s'élargit vers la droite de façon à former versoir, la pointe du timon est gracieusement décorée.

Se rapprochant beaucoup de la précédente, cette charrue, Pl. XII, fig. 6, (Ser. 300 N°. 882), présente un emmanchoment de fer un peu différent, quoique le fer manque il devait être plus long et muni d'un tenon fixé dans le sep. Le versoir est assez allongé.

Dans la figure Pl. XII, fig. 7, (Ser. 16 N°. 37), le versoir est très développé, le fer est simplement emmanché à emboitement. Le joug est analogue à celui de la fig. 4, les petites traverses inférieures sont seulement remplacées par de grosses cordes. Il y a un peu de jeu dans la mortaise du mancheron où passe la flèche, l'inclinaison de celle-ci peut donc varier légèrement suivant la hauteur des animaux et permettre au laboureur de régler l'entrure à volonté. Ces trois charrues sont au Musée de Leide, tandis que les trois suivantes sont au Musée d'Amsterdam (Natura artis magistra).

La première Pl. XII, fig. 8, est munie d'un étançon à l'avant permettant de faire varier l'inclinaison de la flèche tout en assurant sa fixité, le sep forme à la fois soc et versoir et est quelquefois muni d'une pointe de fer. Les deux autres diffèrent de la première en ce qu'elles n'ont plus de versoir, le soc relevé rejette la terre également à droite et à gauche, la pointe du type N°. 9 (Pl. XII, fig. N°. 9), en fer de lance légèrement bombé et celle du

N°. 10 (Pl. XII, fig. N°. 10), plate munie en dessous d'un étrier qui emboite l'extrémité du sep. Cette extrémité a la forme d'un toit à deux pentes très relevé vers l'arrière.

SUMATRA.

On trouve à Sumatra trois genres bien différents de charrues: le premier caractérisé par l'araire Batak, Pl. XII, fig. 11, le deuxième qui ressemble aux charrues de Java, enfin le troisième tout à fait particulier avec son attelage à collier et brancards et dont le versoir rudimentaire est à gauche.

La charrue Batak, Fig. 11, (Serie 340 N°. 92), est composée de deux pièces de bois dont une en forme de pioche sert à la fois de mancheron, de corps de charrue et de sep, l'autre est la flèche, le fer très étroit se prolonge en arrière par une longue soie qui traverse le corps de charrue et s'appuie sur le sep. La flèche et le mancheron ont chacun environ un mètre de long. Cet instrument très léger ne peut produire beaucoup de travail, il gratte la terre sans la retourner, mais peut convenir dans les sols très pierreux. Il exige une certaine adresse du laboureur par suite de son instabilité.

La charrue Toba, Pl. XII, fig. 13, du Musée d'Amsterdam diffère surtout des précédents par le fer qui au lieu d'être pointu est plat et plus large en avant qu'en arrière.

La charrue de Benkoulen, Pl. XII, fig. 12, (Ser. 820 N°. 26), est tout aussi primitive que la précédente, mais plus grossière et plus lourde; ses proportions sont différentes, le mancheron n'a plus que 0.60, tandis que le timon atteint 1.67 de long. Le joug fort simple est représenté sur la figure attaché provisoirement à la flèche, il ne mesure que 0,46? et ne peut convenir qu'à de très petits animaux. Les deux charrues Pl. XII, fig. 11 & 12 sont au Musée de Leide.

Avec l'araire, Pl. XII, fig. 14, (Ser. 40 N°. 41), des Lampong-districts, on retrouve les formes des instruments usités à Java avec une plus grande inclinaison du mancheron et fort peu de longueur du soc, dont la surface supérieure de forme triangulaire est fortement inclinée sur la droite pour rejeter les terres. Il n'y a pas de fer.

L'exagération de l'inclinaison du mancheron est encore plus sensible dans la charrue, Pl. XII, fig. 15, (Ser. 300 N°. 884), dont l'extrémité doit trainer à terre en revanche, le timon en est très relevé. Cette charrue est employée dans les parties montagneuses du district de Padang, le fer est très aigu. Dans les charrues du troisième genre, la traction est faite par un seul animal le *Kérabou*, le joug est le plus souvent muni d'une fourche ou collier ouvert, et est relié aux deux brancards qui sont fixés sur l'âge ainsi qu'on le voit dans une charrue de Benkoulen, Pl. XII, fig. 16, (Ser. 57 N°. 18), le joug est une simple traverse de bois et le fer une longue barre emmanchée dans la mortaise du sep, ni mancheron, ni versoir, ni mode de réglage.

L'araire du centre (Manindjou), Pl. XIII, fig. 17, (Ser. 268 N°. 408), pour un *taureau* mieux étudié et plus soigné dans son exécution possède un joug à fourche, le mancheron est terminé à sa partie supérieure par une poignée représentant un oiseau et à sa partie inférieure par un sep soutenant un fer très long, fixé dans une mortaise par le versoir dont le talon forme coin, on peut mettre un versoir à droite ou un versoir à gauche, fig. 17 et 17*a*. M. A. L. VAN HASSELT [1]) a étudié cette charrue dans le Sumatra central

[1]) Cfr. A. L. VAN HASSELT: Ethnographische Atlas van Midden Sumatra (Leiden, 1881) pg. 88 et pl. LXXXIX fig. 2.

où elle porte le nom de *Badjag Djawi*. Voici d'après cet auteur les noms des différentes pièces qui la composent, ainsi que les essences de bois employées:

a. Mancheron	=	*pitounggowo*	en bois de	*sourian* [*Cedrela serrulata* Miq., Filet: Plantk. Woordenb. van Nederl. Indië N°. 8072.]
b. Brancard	=	*tali rougouëng*	„	Palmier dit „*anau*" [*Arenga saccharifera* Lab. Filet, O. c. N°. 320.]
c. „	=	*tali badjag*	„	*Bambou „batouëng"*.
d. Joug	=	*pasangan*	„	*sourian.*
e. Âge	=	*palang*	„	„
f. Traverse	=	*pisag*	„	*anau.*
g. Poignée	=	*bourouëng-bourouëng*	„	*sourian pirawé* [*Cedrela* sp.?].
h. Versoir	=	*singka*	„	*sourian.*
i. Fer	=	*gigi*	„	*anau.*

Cette charrue pour un *Kérabou*, Pl. XIII, fig. 18, (Ser. 268 N°. 409), analogue à la précédente porte le nom de *Badjag kabo* [1]), celle des Lampong-districts, Pl. XIII, fig. 19, (Ser. 370 N°. 50), est plus robuste et le joug s'emmanche d'une façon différente sur les brancards. Ceux ci ne sont pas fixés à demeure sur l'âge, munis de deux traverses, ils peuvent tourner sur l'âge comme autour d'un axe, la charrue s'incline librement à droite ou à gauche sans fatiguer le cou de l'animal, fer long et étroit. Le versoir manque, mais doit être pareil à celui des araires N°. 17 et 18.

Bien plus légère est la charrue Pl. XIII, fig. 20, (Ser. 370 N°. 29), les brancards sont en bambou le joug est relié aux brancards par des cordes; une sorte de gourmette également en corde passe sous le cou de l'animal, et est attachée aux deux branches de la fourche. Le mancheron au lieu d'être du même morceau de bois que le sep est emmanché à tenon sur l'âge et le fer est maintenu par un coin en bois; il n'y a pas de versoir.

Une charrue fort curieuse est celle d'Atjeh (Musée de Leide) Pl. XIII, fig. 27, (Sér. 636 N°. 1). Le corps de charrue de forme presque tronconique est traversé à sa partie inférieure par un fer très long dont la pointe est élargie en feuille de laurier. La flèche droite et longue de 2m 75 traverse la partie moyenne du corps de charrue, contre lequel vient se fixer une perche verticale qui sert de mancherou à l'instrument et traverse la flèche pour la maintenir en place. La traction est opérée par un seul animal dont l'encolure s'appuie sur un arc de cercle en bois fixé d'un bout sur la flèche et retenu de l'autre par une corde fixée au mancheron. La place de la tête de l'animal est déterminée sur l'arc par deux chevilles en bois, la traction ne se fait donc plus par le garrot comme dans tous les modèles que nous avons examinés ici, mais par la poitrine et les épaules, il parait indispensable que l'animal soit muni d'une sorte de collier pour éviter la compression de la gorge. Cet instrument très primitif ne comporte aucun moyen de réglage, il faut remarquer toutefois que la forme du corps de charrue a été étudiée de façon à

[1]) Cfr. A. L. van Hasselt: O. c. pg. 39 et pl. LXXXIX fig. 3. — Le modèle est fait aussi a Menindjou. Les différentes pièces sont fabriquées des mêmes espèces de bois comme ceux de la charrue précédente, seulement *a* est fait en bois „*si tapou*", *b* et *c* sont faites en *bambou-batouëng*, *f* en bois *sourian* et *g* en bois *pirawé* [*Psidium Guajava* L. cfr. Filet, O. c. N°. 1911].

soulever les terres et les rejeter sur le côté. Cependant la position verticale du mancheron est très défavorable pour régler le labour tant en profondeur qu'en direction.

Ces charrues sont au Musée de Leide.

Bali.

Dans l'ile de Bali on se sert d'une charrue de construction savante, Pl. XIII, fig. 21, (Ser. 370 N°. 857). Le corps coudé à angle droit se termine en un long sep sur lequel s'appule un fer long et étroit maintenu dans une mortaise par le talon du versoir. Un timon de 1.10 de long s'emmanche dans le corps de charrue et est fixé par un coin en bois, dont la partie la plus forte est en avant et s'appuie sur la base du mancheron en forme de S. Afin d'empêcher le timon de sortir de la mortaise, une cheville est placée en arrière comme cela se fait généralement. Musée de Leide.

Célèbes.

La charrue de Makassar (Sud de Célèbes) Pl. XIII, fig. 22, (Ser. 1009 N°. 90), est analogue à la précédente mais plus simple de construction; le mancheron n'est plus une pièce différente du corps de charrue (La photographie représente le fer séparé du sep et le coin de serrage tombé): on voit très distinctement la corde de tirage qui relie le timon au joug.

Le petit modèle indigène, Pl. XIII, fig. 23, (Ser. 37 N°. 273), représente une charrue tirée par deux boeufs, on remarquera que malgré la très grande longueur du timon les boeufs tirent par l'intermédiaire d'une corde fixée au jong, qui est attaché sur les cornes.

Dans l'arsire, Pl. XIII, fig. 24, (Ser. 1008 N°. 75), au contraire le timon est excessivement court et l'on comprend qu'une corde soit indispensable. Le versoir très élevé au dessus du fond de la raie, agit sur la terre comme une oreille, c'est à dire en écartant plutot qu'en retournant. Dans ces charrues de Célèbes les versoirs sont à droite, comme c'est l'usage dans presque tous les pays.

Ces modèles sont au Musée de Leide.

Philippines.

La charrue des Philippines, Pl. XIII, fig. 25, se trouve ainsi que la suivante au Musée du Trocadéro à Paris. Elle se compose d'un sep en bois terminé par un soc en fer ayant la forme d'un coin aplati à la partie supérieure, le mancheron est très incliné vers l'arrière et reçoit un âge long et retroussé en avant qui forme la flèche, un étançon très fort soutient l'âge et sert en même temps de coûtre. L'âge et l'étançon sont assemblés ensemble et la fixité assurée par un coin en bois.

Le modèle, Pl. XIII, fig. 26, est plus perfectionné, le sep assez long porte un soc en fer de même forme que le précédent, mais plus allongé et sur lequel vient buter un versoir en fer fixé contre l'étançon au moyen de deux oreillettes qui font partie de sa face arrière.

En résumé toutes ces charrnes sont très primitives, si elles sont en général légères et peu coûteuses, elles ne peuvent convenir qu'à des labours peu profonds et font dans bien des cas un grattage plutot qu'un veritable labour.

BEITRÄGE ZUR ETHNOGRAPHIE VON NEU-GUINEA [1])

VON

DR. J. D. E. SCHMELTZ, LEIDEN.

(Mit Tafel I—VI und 18 Abbildungen im Text).

X. DIE STÄMME IN DER NACHBARSCHAFT DES MERAUKE-FLUSSES.

Als Fortsetzung unserer Beiträge lassen wir heute die Beschreibung der ersten der drei, von Herrn W. DE JONG dem Museum geschenkten Sammlungen [2]) aus Süd Neu-Guinea folgen, während wir die beiden anderen in einem ferneren Beitrage in Bd. XVIII zu schildern gedenken. —

Die im Folgenden besprochenen Gegenstände wurden der Hauptsache nach durch den Schenker während der Fahrten des, von ihm derzeit befehligten Regierungsdampfers van Doorn, auf dem Merauke-Fluss oder in dessen nächster Nachbarschaft zusammengebracht [3]); ausserdem werden einige andere seitdem erworbene gleicher Provenienz durch uns hier gleichzeitig mit behandelt. Letztere entstammen zumeist der Schenkung eines bewährten Freundes des Museums, des Herrn Controleur M. C. SCHADÉE [4]), sowie einer anderen die Herrn Ltnt. z/S. B. J. HEILBRON [5]) zu danken ist. Einige andere, weiter unten ebenfalls besprochene Gegenstände, so z. B. der interessante, verstärkte Bambusbogen, wurden zufällig mit anderen, teils anderer Provenienz, auf Auktionen in Amsterdam [6]) erworben.

Herr W. DE JONG stellte uns ausserdem eine Anzahl Photographien, den Gebrauch etc. einzelner Gegenstände erklärend, zur Verfügung, von welchen einzelne untenstehend reproduciert sind. Ausserdem erhöhte derselbe, gleich Herrn HEILBRON, den Wert seiner Schenkung durch die Angabe einheimischer Namen und anderer Bemerkungen, die unten an entsprechender Stelle wiedergegeben sind. Hier sei vorweg genommen dass Herr DE JONG die Richtigkeit der Benennung „Toro" für einen Volksstamm bezweifelt, und eher geneigt ist anzunehmen dass dies der Name eines Landstriches ist.

Ebenso bestreitet Herr DE JONG in bestimmtester Weise die anderweitig ausgesprochene Ansicht das die Tugeri Kannibalen sind.

Schliesslich war Herr SCHADÉE so freundlich unsere Aufmerksamkeit auf den „Report on British New-Guinea, 1898", in dem eine Anzahl Gegenstände etc. von den Tugeri abgebildet sind, zu lenken. Wir konnten diesen Report und andere Jahrgänge desselben, in Folge freundlichen Entgegenkommens Sr. Excellenz des Herrn

[1]) Siehe Bd. XVI S. 194 ff. [2]) Siehe Bd. XVI S. 201. [3]) Serie 1392. [4]) Serie 1476. [5]) Serie 1500. [6]) Serie 1441 & 1462.

Ministers für die Niederländischen Kolonien für unsere Arbeit benutzen und citieren denselben im Verlauf derselben als „Report 1897/98 etc."

I. Nahrung und Narkotica und dafür benutzte Gegenstände.

Die Kenntnis der Töpferkunst besitzen die Tugeri nach Herrn de Jong's Angabe nicht [1]).

In unserem Beitrage I, Bd. VIII, erwähnten wir pg. 156 einer polierten Kokosnuss als Wasserbehälter; die Sammlung des Herrn de Jong enthält zwei derartige Geräte. Das eine (Ser. 1392/59) ebenfalls aus einer, jedoch unpolierten Kokosnuss verfertigte, Taf. V Fig. 6 abgebildete Exemplar ist als Wasserbehälter für Frauen bezeichnet und wird *haggre* genannt. Das nach oben eine Schlinge bildende Trageband besteht aus kettenähnlichem Geflecht von Kokosfaser; das untere Ende ist von einem Knoten versehen, der sich innerhalb der Nuss befindet und dort durch einige, ebenfalls im Ausgussloch steckende Rohrleistchen zurückgehalten wird [2]).

Eine Bereicherung unseres Wissens betreffs der in diese Gruppe gehörenden Gegenstände bildet ein Wasserbehälter für Männer, *dirari* (Ser. 1392/60; Taf. V Fig. 3). Derselbe besteht aus zwei Bambusinternodien; die Wand zwischen beiden ist durchstossen, während die des einen Endes den Boden bildet und die Mitte jener des andern durchlocht ist. Die Epidermis ist mit Ausnahme eines breiten Streifens längs der Mitte, der eingeritzte winklig zusammentretende Striche zeigt, entfernt. Das Trageband besteht aus braunem losem Faserstoff und ist mit einer Schlinge um das obere Ende befestigt, während dasselbe am unteren um eine lange, aus der Wand hervortretende Spitze geschlungen ist.

Dem in unserem ersten Beitrage l. c., besprochenen Rauchrohre können wir heute zwei weitere hinzugesellen. Das eine ist von Herrn de Jong eingesandt (Ser. 1392/65; Taf. III Fig. 4) und wird nach dessen Angabe *bange* genannt. Dasselbe besteht aus einem ganzen und einem Teile eines zweiten Internodiums, in dessen Nähe sich das Loch für den Tabak befindet, die Scheidewände sind beide durchstossen; wie aus unserer Abbildung ersichtlich, ist das Rohr rund um das Loch mit einem Querband kurzer eingeritzter Zickzacklinien verziert.

Das zweite, Herrn Schadée zu verdankende Exemplar (Ser. 1476/37) weicht von dem eben besprochenen in mehrfacher Hinsicht ab. Nur die Wand am unteren, dem Mundende, ist durchstossen und oberhalb des Rauchloches bildet ein Teil der Wand einen zungenförmigen Fortsatz, während überdem, auf derselben Seite, das Rohr mit zwei parallelen Längsbändern von zahlreichen eingeritzten, einander kreuzenden Linien, wodurch Rauten gebildet werden, verziert ist [3]).

Herr de Jong bemerkt zu seinem Stücke: „Das trockene Tabaksblatt wird, in ein Blattstück gerollt, in das Loch nahe dem einen Ende gesteckt; vor das letztere wird dann die eine Handfläche gehalten, während am anderen gesogen wird. Bei älteren Leuten angetroffen" [4]).

---

[1]) Töpferarbeiten aus der Gona-Bai, N. O. Küste Br. N. G. sind Report 1897/98 (Brisbane, 1899). Taf. 5 und von Waututu, an demselben Küstenstrich, l. c. Taf. 13 abgebildet.

[2]) Siehe Report 1897/98 Taf. 26.

[3]) Ein rauchendes Ehepaar von den Kalle, Br. N. G. ist Report 1897/98 Taf. 1 abgebildet.

[4]) Die Kenntnis des Rauchens dürfte für die Tugeri nunmehr genügend bezeugt sein. Vergleiche Bd. XVI S. 209.

II. Kleidung und Schmuck.

Betreffs der Frisur und des Schmuckes schreibt Herr de Jong: „Tugeri's in deren Familie ein Sterbefall vorkommt, entledigen sich ihres Haarschmucks sowie der Körperzieraten. Nach und nach werden aber die gewohnten Schmuckstücke wieder angelegt. Das krause Haar wird zu langen dünnen Strähnen verflochten, welche auch wohl mit anderem Haar verlängert und mit Schilf umwunden werden."

Diese Haartracht veranschaulichen unsere untenstehenden Abbildungen 1 (stehender Mann) und 2 (sitzende Frau), beide zusammengehörend, und zwar zumal der erstere sehr gut. Die Sammlung des Herrn de Jong selbst enthält ausser einer abgeschnittenen ganzen Frisur, *dapies*, (Ser. 1392/21) auch noch eine einzelne Flechte, welche an



Abb. 1.



Abb. 2.

einer Casuar-Flügelfederpose befestigt (Ser. 1392/20) und dort mit Schnur umwunden ist (Taf. III Fig. 3). Wir vermuten dass derartige Flechten zur Ergänzung der Frisur verwandt werden [1]).

Um die Frisur zusammenzuhalten bedient man sich eines Haarbandes „*angjurke*" (Ser. 1392/24), das aus hell- und dunkelbraunen Rohrfasern diagonal geflochten ist. Die Vorderseite zeigt erhabene Längsstreifen in Fischgrat-Muster, nach hinten endet das Band in dicke gedrehte Schnüre von gleichem Material. — Gleichem Zwecke dient nach Herrn de Jong eine Art Kragen aus Casuarfedern, *simbu*, der über den Haaren getragen wird. In der Sammlung desselben ist dieser nicht vorhanden, wohl aber ist ein derartiges Stück (Ser. 1476/27) durch Herrn Schadée eingesandt. Die Casuarfedern sind zu kleinen Büscheln

[1]) Ähnliche Frisuren bei Eingeborenen von Mount Scratchley sind abgebildet in Report 1896/97 (Brisbane, 1898) Tafel zu S. 7; auf welcher Seite sich auch noch eine Reihe interessanter ethnographischer Mitteilungen betreffs jener Eingeborenen findet.

vereinigt, deren untere Enden mit Kalk eingeschmiert und nebeneinander in einem ellipsoiden gitterartigem Bande befestigt sind, das durch quere Durchflechtung mit rot gefärbter Faser, wodurch der Rand und die Bindschnüre gebildet werden, entstanden ist. An der Aussenseite dieses Schmuckstückes sind im unteren Rand des Bandes noch einzelne weisse Kakadu-Federn befestigt. Die Schnüre werden um die Stirn geknotet, der Schmuck hängt nach hinten herab. — Ein dritter Gegenstand, ebenfalls als Haarschmuck benutzt, „*hasiende*" (Taf. IV Fig. 5, Ser. 1392/22), bildet eine Art Kragen mit kurzen, platten fischgratförmig geflochtenen Faserschnüren an der einen Hälfte, während die andere einem dicken, mit Rohrstreifen umwickeltem Tau ähnlich ist. Der ganze Schmuck ist mit rotem Farbstoff eingeschmiert, an den Enden der Schnüre sind einzelne oder mehrere Früchte von *Coix* befestigt, aus denen das Material der Schnüre, in Gestalt langer haarartiger Fasern hervortritt. — Noch eine andere Form des Haarschmucks bildet eine Faserschnur auf welche viele rote Bohnen (*Erythrina*) und, in gewissen Abständen, einzelne cylindrische oder kugelige graue Früchte von *Coix* gereiht sind (Ser. 1392/23).

Gleich einem Diadem werden innerhalb des Mittelteils einer geflochtenen, dreiteiligen Faserschnur befestigte gelbliche Brustfedern eines Paradiesvogels (Ser. 1392/25) oberhalb der Stirn getragen; der Name dieses Schmuckes ist *sakieri karuli*.

Von Ohrschmuck liegen wiederum dieselben Ringe vor die wir Bd. VIII S. 158 nnd XVI S. 213 erwähnten. Nach Herrn de Jong's Angabe ist deren Name *ihierke* (Ser. 1392/26) und werden selbe von Casuarfederposen zusammengebogen; danach wäre die Angabe im unsrem Beitrage VIII, Bd. XVI S. 213, wo gesagt wird dass ein Zweig das Material bildet, zu berichtigen. Diese Ringe werden bis zu 10 oder 12 in den durchbohrten und erstaunlich erweiterten Ohrlappen durch Männer und Jünglinge getragen, wie dies auch aus unserer Abbildung 1 ersichtlich ist. Ein einzelnes Mal wird auch ein Stück Eisendraht oder ein Blechstreifen für den gleichen Zweck verwandt, indes ist dies natürlich nicht als ursprüngliche Sitte aufzufassen; Kindern wird ein rundes Holzstück in das Loch des Ohrlappens gesteckt.

Nasenschmuck fehlt in der diesmaligen Sammlung. Herr de Jong sagt darüber: „In die durchbohrten Nasenflügel werden die verschiedenartigsten Dinge gesteckt. Die meisten Eingeborenen tragen zwei kurze Stücke Bambus oder zwei Knochen, andere zwei Schweinszähne oder noch andore Gegenstände; wir trafen selbst Männer welche die ihnen geschenkten Cigarren, weil ihnen die Form derselben für diesen Schmuck ausserordentlich geeignet erschien, sofort in die Nasenflügel steckten. Während des Essens und Trinkens werden diese Schmuckstücke, weil teilweise den Mund bedeckend, entfernt. Frauen haben keine durchbohrte Nasenflügel; nur sehr vereinzelt sieht man eine solche, welche zwei oder drei dünne Rohrstengel von oben her in die Nasenflügel gesteckt und festgeklemmt haben." — Die Tracht des Nasenschmucks verdeutlicht die Abb. Bd. XVI S. 203 und die diesmaligen 3 & 4, welche überdem die Tracht auch des übrigen Körperschmucks sehr gut veranschaulichen.

Betreffs dieser beiden Abbildungen teilte Herr de Jong uns noch das Folgende mit: „Die beiden in Fig. 3 links stehenden Jünglinge haben sich mit schwarzer Farbe eingerieben, sie haben ein Alter zwischen 8—16 Jahren erreicht und unterliegen den Ceremonien der Jünglingsweihe in dem dafür bestimmten, besonderen Gebäude. Während dieser Zeit werden selbe „*oklivide*" genannt, dürfen keine Frauen sehen und müssen bei Bootfahrten, falls ein Boot mit Frauen passiert, sich niederlegen. Nach Beendigung der Reifeceremonien

dürfen sie den Penisdeckel, die Muschel, anlegen, heissen dann *„ewatti“* und sind heiratsfähig. Verheiratete Männer, *„onimgieb“*, tragen einen Bauchgurt. Kinder bis zu acht Jahren heissen *„patur“*. „Der vierte, stehende Mann links trägt das oben beschriebene Wassergefäss aus Kokosnuss. Weiter unten wird sich noch Gelegenheit bieten auf diese und die folgende Abbildung zurückzukommen.



Abb. 3.

Die in Abb. 4 abgebildeten Eingeborenen sind Bewohner verschiedener Kampongs in der Nähe von Merauke.



Abb. 4.

Halsschmuck enthält die Sammlung in vier verschiedenen Formen; nach Herrn de Jong werden Perlschnüre bevorzugt, was natürlich auf Einfluss der Weissen zurückzuführen ist. Zuerst sei eines hiehergehörenden Stückes erwähnt das aus auf dünne Faserschnüre, in Form zweier Schlingen, gereihten, halbierten Früchten von *Coix* besteht (Ser. 1392/28; Taf. V Fig. 5); am untern Ende sind kleine Quästchen aus Tierhaar (Beuteltier?) und cylindrischen Früchten gleicher Art gebildet, während am oberen die beiden Hälften der Schnur durch eine tonnenförmige blaue Perle oder durch eine rote Erbsfrucht (*Erythrina?*) gereiht sind. — Ein anderer, *bumbe* genannter Schmuck (Ser. 1392/29) besteht aus angereihten roten Früchten wie eben erwähnt, die in ziemlich regelmässiger Folge durch

zwei oder mehr ganze oder halbierte *Coix*-Früchte unterbrochen werden. Die Länge des vorliegenden Stückes beträgt 65 cM., der Schmuck wird durch Frauen, und hie und da auch durch Männer angelegt. — Wieder anders ist das dritte Stück, *sammun* genannt (Ser. 1392/30, Taf. III Fig. 5), gestaltet, dasselbe besteht aus fünfzehn mit einander vereinigten Schnüren, auf welche kleine, braune cylindrische Früchte gereiht und die unten zu einem fischgratförmig geflochtenem Bande vereinigt sind, von welchem wiederum einzelne Schnüre mit daran befestigten Krebsscheren und dem Schnabel eines Wasservogels (*Ibis molucca?*) auf die Brust herabhängen. — Die vierte, *sim* genannte Form (Ser. 1392/31) bildet einen aus zwei, auf einander befestigten kragenförmigen Streifen Fasergeflechtes, zwischen denen längs des einen Randes Tierzähne, wahrscheinlich die eines Sägefisches, befestigt sind, bestehenden Schmuck. Derselbe stimmt soweit es Form und Material betrifft völlig mit dem durch uns Bd. XVI, S. 212 besprochenen und Tafel XII Fig. 10 & 11 abgebildeten überein, nur ist bei dem jetzt vorliegenden Exemplar der Beginn der Bindeschnüre, in welche der kragenförmige Teil endet, mit dünner Schnur spiralig umwickelt und ist das Geflecht weniger sorgfältig bearbeitet. Abb. 4 zeigt einige Eingeborene mit diesem Schmuck.

Vom Brustschmuck begegnen wir in erster Linie wieder der, durch uns schon Bd. XVI S. 212 besprochenen und Taf. XII Fig. 2 abgebildeten Form (Ser. 1392/27) welche, nach Herrn de Jong nur durch Männer getragen und *gui* genannt wird. Das diesmalige Stück trägt am Querband 13 Schweineschwänze und an dem einen der, zur Befestigung um den Hals dienenden Schnurbündel hängt ausser einigen, daran gereihten *Coix*-Früchten, ein Fetzen der Haut eines Casuars, während am anderen, das gleichfalls mit den eben erwähnten Früchten verziert ist, zwei mit braunrotem Farbstoff eingeschmierte Kattunfetzen befestigt sind. Der zweite links stehende Eingeborene in unserer Abb. 6 und die Bogenschützen Abb. 13 zeigen wie dieser Schmuck getragen wird.

Von Bandelieren liegen zwei verschieden breite Formen je in zwei Stücken vor. Die schmälere (Ser. 1392/32) stimmt ziemlich gut mit der, Bd. XVI, Taf. XI Fig. 14 abgebildeten überein; das Faserschnurgeflecht trägt aber an der Aussenseite nicht drei, sondern gleich dem l. c. S. 213 erwähnten Stück (Ser. 1324/31), vier Reihen schräg gegeneinander befestigter cylindrischer *Coix*-Früchte und die Enden des Geflechtes sind nicht in einander verflochten, sondern bilden kurze fischgratförmig geflochtene, platte Schnüre aus deren einem Ende die einzelnen Rindenstreifen lose hervortreten und zu einem dicken Knoten verschlungen sind. Bei der breiteren (cca. 5—6 cM.) Form (Ser. 1392/33) sind die Enden ineinander verflochten, die Aussenseite trägt 8 bis 10 Längsreihen der vorerwähnten, wiederum schräg gegeneinander befestigten Früchte, während diese Reihen bei dem einen Exemplar zweimal und beim zweiten viermal durch drei oder mehr Querreihen unterbrochen werden, wie wir dies l. c. S. 213 erwähnt. Der Name dieses Schmucks ist *babba*, er wird auf der blossen Brust unter dem übrigen, und zwar zu zweien, den Rücken und die Brust kreuzend, getragen. Unsere Textabbildungen 3, 12 & 13 zeigen Eingeborene mit derartigen Bandelieren geschmückt.

Von Armschmuck kommen zunächst geflochtene Armringe in Betracht, wofür Rotanstreifen als Material dienen. Ausser einem Paar im Zickzackmuster geflochtener schmaler (Ser. 1392/34, Taf. IV Fig. 2 & 2*a*) derartiger Ringe, liegen noch drei einzelne breitere vor, wie wir sie schon in unseren früheren Beiträgen erwähnt, aber nicht eingehender besprochen haben. Alle drei Stücke sind gleich dem ersterwähnten Paar im Zickzackmuster geflochten, zeigen aber an der Aussenseite verschiedenerlei Ziermuster. Bei dem einen (Ser. 1392/35,

Taf. III Fig. 1*a* & 1*b*) besteht dasselbe längs der Mitte ans einer Reihe spitzer Winkel, denen jederseits eine, durch einander kreuzende Streifen gebildete, Reihe Rauten und endlich längs des Randes, wiederum eine Reihe dicht aneinander liegender und stark hervortretender spitzer Winkel folgt. Die Verbindungsstelle der Enden des, den Ring bildenden Flechtstreifens zeigt wiederum letzteres Muster en relief, die Enden der Rohrfasern treten jederseits desselben hervor. — Der zweite Ring (36, Taf. IV Fig. 7 & 7*a*) zeigt längs des Randes dasselbe Muster wie der vorige, nach innen folgt dann ein schmaler Streif diagonalen Geflechts, während im übrigen Raum Querreihen diagonaler, durch die Fasern gebildeter kurzer Streifen und spitzer Winkel gebildet sind. Die erhabene Leiste an der Verbindungsstelle wie beim vorigen, die Enden der Rohrfasern jederseits derselben aber viel länger. — Das dritte Stück (37, Taf. III Fig. 2) endlich zeigt längs der Mitte und des Randes dasselbe Muster wie das erste (35); im übrigen Raum aber ist durch die Fasern jederseits der Mitte eine Reihe dicht aufeinander folgender, kleiner spitzer Winkel und eine solche kurzer querer Zickzackstreifen mit rautenförmigen Gruben in den Biegungswinkeln gebildet. Die Fasern treten hier jederseits der Querleiste an der Verbindungsstelle nicht hervor.

Die aus zwei, mit den Spitzen und Wurzeln gegeneinander befestigten Schweinshauern verfertigten Armringe, welche wir zuletzt Bd. XVI S. 213 erwähnten, liegen auch in dieser Sammlung in neun Exemplaren vor (Ser. 1392/38). Herr de Jong bemerkt betreffs derselben dass deren Name *„gomar"* sei und dass zumal ältere Leute eine Anzahl dieser Ringe tragen; in unserer Abb. 3 ist dies bei dem dritten, stehenden Mann links deutlich sichtbar.

Auch der von uns schon früher (u. a. Bd. XVI S. 213) erwähnte, aus dem Scrotum des Schweines verfertigte, Armschmuck liegt in zwei Exemplaren vor (Ser. 1392/67; vergl. Bd. XVI, Taf. XII Fig. 13); diesmal aber sind die einzelnen Scrota, *„kiembeke"*, an einem geflochtenen Ringe, *„mukdon"*, befestigt der in dem einen Falle aus Faserschnur, und im zweiten aus einer Anzahl, einander rechteckig kreuzender Rohrfasern besteht und dick mit erdigem, schmutzigbraunem Farbstoff eingeschmiert ist.

Von Hüftgurten liegt ein von Rohrfasern geflochtenes und mit rotem Farbstoff eingeschmiertes Exemplar *„segosse"* vor (Ser. 1392/44); das Geflecht sowie das Ziermuster desselben, stimmt mit jenem der oben erwähnten Armringe überein; die Enden des Flechtstreifens sind indes nicht ineinander verflochten, sondern bilden im Zickzackmuster geflochtene Röhren, wie dies unsere Taf. IV, Fig. 1 & 1*a* zeigt.

Als Schambedeckung der Männer liegt *Melo diadema*, deren wir schon Bd. XVI S. 213 erwähnten, sowohl in der Sammlung Schanée (Ser. 1476/45), als auch in der des Herrn de Jong (Ser. 1392/45), im letzteren Fall an ein dickes gedrehtes Tau befestigt, vor (Siehe Taf. II Fig. 4).

Betreffs dieses Surrogates einer Bekleidung, dessen Name nach Herrn de Jong *„sahuke"* ist, liegen uns heut neuere Mitteilungen des letzteren, sowie des Herrn Schanée und des Herrn Ltnt. z./S. Heilbron vor; die letzteren verdanken wir der freundlichen Vermittelung des Herrn Dr. G. A. J. van der Sande, Kgl. Niederl. Marinearzt, des Ethnographen der Nord Neu-Guinea-Expedition unter Leitung von Prof. A. Wichmann in Utrecht. Zuerst sei bemerkt dass Herr Heilbron sowohl wie Herr de Jong das Durchbohren des Präputiums, im Bericht des Herrn Kapt. z. S. Bik (Siehe Bd. XVI S. 204) erwähnt, in bestimmter Weise bestreitet. — Nur unverheiratete und junge Leute tragen die Penismuschel, verheiratete den Leibgurt, an dem vorn eine kleine Muschel befestigt ist. Herr de Jong sagt dass das *Membrum virile* in beiden Fällen nach oben gebogen getragen wird, doch gewöhn-

lich nach unten hängt, und durch verheiratete Männer, sobald sich Frauen nähern, wieder nach oben gebogen und zwischen den, den Körper fest umschliessenden Hüftgurt geklemmt wird. Ganz das Gleiche sagt Herr SCHADÉE, Herr HEILBRON berichtet ausserdem dass, wenn junge Leute Arbeiten in gebückter Stellung verrichten, diese die Penismuschel zeitweise zur Seite schieben; eine eigene Schnur um das Glied nach oben zu ziehen, ist aber an demselben nicht befestigt.

Eine Anzahl der in unserer Abbildung 3 dargestellten Eingeborenen trägt als Penisschutz die oben erwähnte *Melo diadema*; während bei jenen in Abb. 4 *Semifusus proboscideus* (Siehe dieses Archiv Bd. VIII S. 157) deren Stelle vertritt. Bedeutet dies einen Stammesunterschied?



Abb. 5.

Frauen tragen nach Herrn DE JONG als Schambedeckung eine dreieckige, mittelst einer Schnur um die Hüften befestigte Binsenmatte, wie dies aus unseren Abbildungen 5 & 6 ersichtlich ist. Kinder laufen völlig nackt.

Betreffs des Tragens der bisher besprochenen Zierrate sind ebenfalls die Abbildungen 1—6 zu vergleichen [1]).

Über die Verzierung der Körperhaut (Siehe Bd. XVI S. 216) bringen die neuen Berichte keine Erweiterung unserer Kenntnis, dagegen enthält der Report B. N. G. 1897/98 Taf. 24 die Abbildung eines prächtig tätowierten Mädchens aus dem „Central-District".



Abb. 6.

Der eigentlichen Kleidung uns zuwendend, bemerken wir dass die Sammlung DE JONG wiederum ein, von den in Bd. XVI S. 214 beschriebenen betreffs des Geflechts abweichendes, der Form nach aber damit übereinstimmendes Exemplar der „Frauenkleidung" enthält. Das diesmal vorliegende Stück (Ser. 1392/64) ist, wie die Abbildung eines Teils des Unterrandes (Taf. III Fig. 6) erkennen lässt, aus breiten Blattstreifen, welche längs des Unterrandes in Form von Büscheln von Fransen hervortreten, diagonal geflochten. Nach Herrn DE JONG wird dieser, oben kapuzenartig endigende Mantel *iga* genannt, und bei Regen oder starkem Sonnenbrand zumal durch

[1]) Eine Anzahl der hier erwähnten Zierrate findet sich, jedoch sehr undeutlich, abgebildet in Report 1897/98, Taf. 9.

Frauen, vom Kopf über den Rücken herabhängend, getragen. — Auf unserer Abb. 6 scheinen die beiden rechts stehenden Weiber die Bd. XVI Taf. XV Fig. 1 abgebildete Form zu tragen. Die Bestätigung unserer Vermutung, dass wir es hier mit einer Art Trauerkleidung zu tun haben, bleibt noch abzuwarten.



Abb. 7.

III.
Wohnung und Hausrat.

Eine erwünschte Ergänzung dessen, was durch Herrn Bik Bd. XVI S. 205 betreffs der Wohnungen mitgeteilt wurde, bilden zwei, in unseren Abb. 7 & 8 reproducierte Photographien, welche wir inzwischen durch die Vermittelung desselben erhielten. Die eine, Abb. 7, stellt den Eingang zu dem, ungefähr 30 engl. Meilen stromaufwärts am Merauke-Fluss liegendem Kampong Tajam dar. Der erste rechts hockende Eingeborene trägt die Haarbedeckung aus Federn, Nasenschmuck aus Rohr, Bandeliere und, gleich dem in der Mitte hockenden, Armringe aus Schweinshauern, während der zweite mit Ohrringen, Bandelieren und dem Armring mit daran hängenden Schweinescrota geschmückt ist.



Abb. 8.

Die Abbildung 8 stellt ein Haus aus einem der Strandkampongs bei Buterike vor; rechts stehen einige Infanteristen der Kolonialarmee. Die Bauart scheint sich, soweit sich nach

Abbildungen in den „Reports" urteilen lässt, vorteilhaft von jener eines Teils der Eingeborenen-Häuser in Britisch Neu-Guinea zu unterscheiden [1].

IV. Jagd und Fischerei.

Als Jagdpfeil dürfte ein, aus einem Ankauf herrührendes Stück (Ser. 1441/14) aufzufassen sein; dessen unverzierter Rohrschaft trägt ein umgekehrt kegelförmiges Stück eines Bambuswurzelknollens, während auf jenem eines, zu demselben Ankauf gehörenden Pfeils (Ser. 1441/13) ein gabelförmig, in zwei Zinken endendes, cca. 19 cM. langes Ende Bambus befestigt ist; das unmittelbar darunter folgende Schaftglied ist mit eingeritzten Zickzacklinien verziert. Während ersterer Pfeil sicher für die Jagd auf Vögel, behufs Betäubung derselben benutzt wird, kann letzterer ebensowohl für die Jagd, als auch für die Fischerei dienen und bleibt Näheres darüber abzuwarten. — Vielleicht sind auch die weiter unten zu besprechenden Pfeile mit lanzetlicher Bambusspitze für die Jagd oder die Fischerei bestimmt [2].

VI. Transportgerät.

Von zu dieser Gruppe gehörigen Gegenständen enthält die Sammlung de Jong eine „*wadde*" genannte, aus braunen, sowie schmalen dunkelgrauen, fast schwarzen Blattstreifen geflochtene Tasche (Ser. 1392/66, Taf. III Fig. 8 & 8*a*). Dieselbe ist, wie aus der Fig. 8*a* ersichtlich, von einem beinahe die ganze obere Hälfte einnehmenden, ein Querband bildendem Ziermuster aus hellgrauer Faser versehen, das sich aus concentrischen Parallelogrammen, schrägen und verticalen Streifen und der Figur Z innerhalb Vierecken zusammensetzt; ein schmales, diagonal geflochtenes Trageband ist mittelst einer Gruppe kurzer Schnüre, wie unsere Figur ebenfalls erkennen lässt, mit dem Obenrand der Tasche verbunden. — Taschen dieser Art werden nach Herrn de Jong auf langen Reisen mitgeführt und enthalten dann etwas Sirih, essbare Erde [3], eine Muschel für das Ausschaben des Kerns der Kokosnüsse, eine Quantität Perlen, ein Bambusmesser, u. s. w.

Das Geschenk des Herrn Schadée enthält eine zweite, einem Handkorb mehr ähnliche Tasche (Ser. 1476/41) von festerem, diagonalen Geflecht von gelblichen und hellrot gefärbten Blattstreifen. An beiden Seiten ist die Tasche mit Flechtarbeit en relief verziert: oben und unten ein fischgratförmig geflochtener Streif von schwarzen und gelblichen Blattstreifen; und im übrigen Raum schwarze und gelbliche Längs- und Querstreifen, Gruppen kleiner Rechtecke innerhalb eines grösseren, einem Fenster mit zahlreichen Scheiben ähnlich, concentrische Vierecke u. s. w.. Der Obenrand ist dick mit durch Kokosfaserschnur befestigten Blattstreifen umwickelt. Als Henkel dient ein, wiederum durch Schnüre vorerwähnter Art mit dem Obenrand verbundener Rotanstreif. — Dieser Korb wurde, einen Schädel enthaltend, unter einigen Kokospalmenblättern verborgen, zu Buterike in der Nähe von Merauke gefunden.

Besonderes Interesse beanspruchen die Modelle der zwei in der Umgegend von Merauke,

---

[1] Siehe Report 1896/97 Tafel bei S. 12 (Häuser im Dorf Neneba, am Mount Scratchley) und Rep. 1897/98, Taf. 18 (Wohnungen und Vorratshäuser in Goromani).

[2] Eine sehr gute Abbildung eines, für die Fischerei in Neu-Guinea benutzten, aus Blättern von *Morinda citrifolia* verfertigten Drachens, sowie auch die Darstellung der Anwendung desselben bringt die dem Report 1897/98 beigefügte, nach den Kartenskizzen folgende, besondere Tafel.

[3] Wohl eher für die Körperbemalung bestimmt. Schmeltz.

meist gebräuchlichen **Kanoeformen**, je aus einem Baumstamm verfertigt. Das eine derselben (Ser. 1392/68, Taf. VI Fig. 1) ist 300 cM. lang; die Obenseite des Vorder- und Hinterstevens ist platt, beide sind von einem kurzen Längsrücken, dem sich an dem Ende des einen (des Hinterstevens?) ein Querrücken anschliesst, versehen und erweckt der letztere, zumal dadurch dass er rechts des Längsrückens durchlocht ist, den Eindruck als sei die rohe Nachbildung eines Menschengesichts beabsichtigt. Die Benutzung zeigt unsere Abb. 10: die stehenden Personen sind Männer, die sitzenden Frauen. — Die zweite Form (Ser. 1392/67; Taf. VI Fig. 2), welche unsere Abb. 9 in Benutzung vorstellt, ist kürzer und breiter (das Modell 198 cM. lg. und 24 cM. breit); der eine Steven zeigt dieselbe, einem Menschengesicht ähnliche Bildung, ist jedoch nicht durchlocht, während der Seitenrand des anderen, sonst mit dem der ersteren Form übereinstimmenden Stevens, jederseits einen tiefen dreieckigen **Ausschnitt** zeigt. Die Seitenränder



Abb. 9.



Abb. 10

erheben sich an beiden Enden etwas über das Niveau der Steven und sind hier einige Male tief eingekerbt, während dies Modell überdem Spuren von Bemalung, schwarze und rote Quer-, Längs- und Winkelstreifen, zumal an den Enden zeigt. Aus dem Vorstehenden erhellt dass wir es hier mit sehr primitiven Formen, die von den aus Britisch Neu-Guinea bekannten, ausgezeichnet construierten [1]) in merkwürdiger Weise abweichen, zu tun haben. Die für die Fortbewegung dienenden Ruder liegen in einer späteren Schenkung vor und werden in unserem nächsten Beitrage in Bd. XVIII beschrieben werden.

IX. Waffen und Friedenszeichen.

Wie wir in unserem letzten Beitrage, l.c. S. 216, mitteilten gelang es Herrn Kpt. z. S. Bik nicht eine Steinkeule im Gebiet von Merauke zu erwerben und bildeten wir daher eine, in der viel westlicher gelegenen Etnabai gesammelte vergleichsweise ab. Heut liegen uns nun zwei in Merauke erlangte Keulen mit scheibenförmigem Stein, von jener abgebildeten Form also gänzlich abweichend, vor und zwar die eine aus der Sammlung de Jong (Ser. 1392/50, Taf. IV Fig. 4) und die zweite als Geschenk des Herrn Heilbron (Ser. 1500/1). Der mehr oder weniger gut polierte grüne, in der Mitte durchbohrte Stein ist auf einen Rotanstiel geschoben und wird durch ein, oberhalb des Steines einerseits und in grösserem Abstande von letzterem, andererseits um den Stiel geknotetes Flechtband, auf letzterem zurückgehalten. Das Flechtband ist bei beiden diagonal geflochten, das von 50 ist besser gearbeitet und schmäler als das des anderen Exemplars und endet vor der Befestigung um den Stiel in eine gedrehte Schnur. Das hintere Ende des Stiels ist bei 50 abgeplattet und durchbohrt; das dünnere Ende des anderen Stückes ist unterhalb des letzten Gliedes abgeschnitten. Letzterer Stiel ist mit einem eingeritzten Spiralband, dessen Ränder durch Querlinien mit einander verbunden werden (Siehe Abb. 11) verziert. In dem Loch am hinteren spitzen Ende von 50 ist eine kettenförmig geflochtene Schnur woran einige ausgekerbte weisse Federn und einige Grasstreifen hängen, befestigt.



Abb. 11.

Nach Herrn de Jong ist der Name dieser Keulen [2]) *„panke"* und werden selbe mittelst des Flechtbandes über die Schulter gehangen, wie dies auch aus unserer, weiter unten folgenden Abb. 13 ersichtlich; betreffs der Schwierigkeit Exemplare dieser Waffe zu erlangen sprechen sich die Herren de Jong und Heilbron in gleicher Weise aus, über die Herkunft und die Anwendung mehr speciell noch der Letztere und lassen wir dessen Mitteilungen hier folgen:

„Die Keule wird beim Nahegefecht über dem Kopf gewirbelt, wobei der Stein sich nach hinten schiebt und beim Ausführen des Schlages plötzlich wieder nach vorn, sodass die Absicht das Haupt des Feindes zu zerschmettern, in beträchtlicher Weise unterstützt wird."

„Obwohl das Exemplar durch mich auf dem Pasar in Merauke eingetauscht wurde, wage ich durchaus nicht zu behaupten dass diese Keule aus der unmittelbaren Nachbarschaft von Merauke stammt. Wiewohl ich den Pasar wiederholt besuchte, hatte ich nie

[1]) Siehe Report 1897/98 Taf. 22: Geschmücktes Segelcanoe mit Ausleger vom „Central-District" B. N. G. und l. c. Taf. 10, Ruder von den Tugeri.

[2]) Siehe Report 1897/98, Taf. 6.

eine derartige Waffe dort gesehen, bis ich eines Morgens dort acht Männer traf, die keine direkte Absicht auf Tauschhandel verrieten und sehr scheu waren. Sobald ich mich denselben näherte, machten sie Miene zu entfliehen und erst nach wiederholten Versuchen glückte es mir, mit ihnen in Berührung zu kommen und konnte ich von einem von ihnen gegen den, für Merauke unglaublich hohen Preis von drei Beilen die Keule erwerben, die mir nur zögernd übergeben wurde. Mit beinahe absoluter Sicherheit kann angenommen werden dass jene Eingehorenen in Merauke fremd waren und wohl deshalb weil Herr DE JONG in bestimmtester Weise erklärte, wiederholt in weiter Entfernung von Merauke Eingeborene getroffen zu haben, die im Begriff waren sich behufs des Tauschhandels dorthin zu begeben. Die Hautfarbe der betreffenden Eingeborenen war viel schwärzer als die der gewöhnlichen Pasar-Besucher, auch waren sie viel weniger phantastisch geschmückt und überdem nie durch Frauen oder Kinder begleitet, und viel scheuer als andere Eingeborene, die dort verkehrten und mit welchen sie keinerlei Verkehr unterhielten."

Keulen mit scheibenförmigem Stein liegen uns, ausser den hier besprochenen, aus der Sammlung Goldie von Britisch Neu-Guinea vor; jedoch ist hier der Stein mittelst Harz am, aus Holz bestehenden Stiel befestigt.

Zur Besprechung der vorliegenden Bogen und Pfeile schreitend, möchten wir vorweg, um jedem Missverständnis vorzubeugen, bemerken dass wir mit der Wiedergabe der Beobachtung eines Palmholzbogens aus unserem Gebiet (Merauke und Nachbarschaft) in unserem letzten Beitrage (l.c. S. 198) durchaus nicht dieses Vorkommen als sicher erwiesen hinstellen, sondern nur getreu den uns vorliegenden Berichten referieren wollten. Im Gegenteil! auch heut halten wir unsere Behauptung aufrecht dass dies das Gebiet riesiger Bambusbogen sei und zwar auf Grund des uns vorliegenden Materials mit genügend verbürgter Herkunft-Angabe. Wir werden auf diesen Gegenstand in unserem nächsten Beitrage in Bd. XVIII, eingehender zurückkommen und hoffen dann den Beweis erbringen zu können dass das Gebiet des Bambusbogens sich westlich ungefähr bis zur Princess Marianne-Strasse sowie östlich bis weit in Britisch Neu-Guinea [1]) hinein und über die Torresstrasse-Inseln, hier vom Festland von Neu-Guinea importiert, erstreckt [2]). Bei aller Würdigung die wir der von Herrn Ass. Res. KROESEN entwickelten Tatkraft, wodurch auch der ethnographischen Forschung das in Rede stehende Gebiet erst erschlossen wurde, zollen, glauben wir doch annehmen zu dürfen, dass er selbst nicht in ethnographischen Fragen, wie z. B. die geographische Verbreitung des Holz- resp. des Bambusbogens, als einwandfreier Zeuge angesehen zu werden wünscht. — Überdem bedeutet die zufällige Auffindung eines Holzbogens in einem Boote durchaus noch nicht, dass er zum ethnographischen Besitz der betreffenden, dort wo das Boot getroffen wurde, wohnenden Eingeborenen gehört. Kennen wir doch genug der Verschleppungen von Gegenständen von einem Gebiet in ein anderes weit entferntes; eine solche nehmen wir auch für obigen Fund bis auf Weiteres als das Wahrscheinliche an.

Drei Bambusbogen liegen uns zur Besprechung in unserem diesmaligen Beitrage vor, von denen zwei (Ser. 1392/1 & 1462/5) ausserordentlich gut mit unserer Beschreibung in Bd. VIII S. 161 ff. und der dort gegebenen Abbildung übereinstimmen und noch die

---

[1]) Von Neneba am Mount Scratchley am Oberlauf des Mambara-Flusses in Nord-Ost Neu-Guinea wird ein Holzbogen erwähnt in Report 1896/97, S. 7 erwähnt.

[2]) Siehe auch unsere Ausführungen in Bd. VIII dieses Archivs S. 162 & 238 ff.

Rotansehne tragen. Herr DE JONG teilt mit dass der Name *wisse*[1]) ist und dass diese Bogen sehr schnell und geschickt durch Jünglinge und Männer verfertigt werden. — Frauen bedienen sich als Waffe des Bogens und der Pfeile nicht, dagegen sieht man selbst Kinder mit kleinen Bogen und Pfeilen nach Vögeln und Fischen schiessen. — Von grossem Interesse sind mit Bezug auf die Hantierung von Bogen und Pfeil zwei der Photographien welche wir Herrn DE JONG verdanken und welche wir hier reproducieren. Die eine (Abb. 12) stellt einen Bogenschützen, Namens Sivai vor, geschmückt mit Nasenzier (Knochen), Bandelieren, Armring mit Schweinescrota, Beinringen und Penismuschel (*Melo diadema*). Derselbe ist noch *ewatti*, also unverheiratet; später wenn verheiratet, wird er *orumerike* genannt. —



Abb. 12.



Abb. 13.

Die Abbildung 13 zeigt zwei Eingeborene von Buterike, südlich Merauke, im Begriff ihre Bogen abzuschiessen. Beide tragen den unten zu erwähnenden Armschutz (Rohrmanschette; siehe auch unseren vorigen Beitrag in Bd. XVI S. 223), ferner Nasenschmuck von Zähnen (links) oder Knochenstücken (rechts), Hals- und Brustschmuck (Kragen mit Sägefischzähnen, Brustgehänge von Schweineschwänzen), Bandelier, Leibgurt mit Muschel (*Semifusus proboscideus*, siehe oben) und geflochtene Beinringe. Der links stehende Eingeborne zeigt, worauf Herr Dr. G. A. J. VAN DER SANDE uns hinwies, zugleich die Weise wie

[1]) Herr BIK giebt *misaake*, Herr BAUER *misèkè*, siehe Bd. XVI S. 224 & 226.


Abb. 14.

beim Bogenschiessen die obenerwähnte Steinkeule, deren Flechtband gleich einem Bandelier die Brust kreuzt, auf dem Rücken getragen wird.

Der zur Sammlung DE JONG gehörende Bogen (1) zeigt an der convexen Seite oberhalb jedes Querrückens, der Stelle der Nodien, eine eingeritzte Zickzacklinie, und längs der Mitte jedes Internodiums eine Reihe kurzer eingeritzter Striche. Das mitteiste Internodium jedoch zeigt eine, bisjetzt noch an keinem Bogen dieser Provenienz beobachtete, am besten dem Buchstaben X [1] zu vergleichende, gleichfalls eingeritzte Verzierung, die unsere Abb. 14 verdeutlicht.

Das zweite, zu einem Ankauf gehörende Exemplar (1462/5) beansprucht deshalb besonderes Interesse, weil hier eine Verstärkung des einen Endes vorliegt, die deutlich erkennen lässt dass selbe den Zweck hat einem Bruche dieses Teiles vorzubeugen, wodurch also unsere früher geäusserte Anschauung (Bd. VIII S. 238 ff.) in erwünschter Weise unterstützt wird. Wie unsere Abb. 15 erkennen lässt, zeigen die Kanten des zweiten Internodiums Spuren einer beginnenden Zersplitterung; um dem weiteren Fortschreiten des Zerstörungsprozesses vorzubeugen, sind gegen die concave Seite zwei Holzleisten gelegt, welche durch vier fischgratförmig geflochtene Rotanringe festgehalten werden.

Ein dritter, ebenfalls angekaufter Bogen (Ser. 1441/4), leider ohne genauere Herkunftangabe, unterscheidet sich von den beiden vorigen durch seine Form, indem beide Enden gleichmässig spitz auslaufen; die einem Vogelkopf ähnliche Schulter des typischen Merauke-Bogen fehlt hier also; überdem ist der Bogen selbst dünner, als jene. Das ganze Stück besteht aus sechs Internodien, deren drittes vom einen, oder viertes vom anderen Ende gezählt eine eingeritzte Verzierung zeigt, welche einigermassen an eine riesige Assel (?) erinnert (Siehe Abb. 16). — Durch Wurmfrass an der inneren, concaven Seite fast gänzlich zerstört, ist der Bogen hier durch Befestigung einer, sich über die ganze Länge erstreckenden dünnen und concaven rotbraunen Holzlamelle verstärkt. Unser Stück würde also einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis des verstärkten Bogens bilden, wäre es nicht dass die Holzlamelle mit — — — Tischlerleim befestigt wurde und also europäischen Ursprungs ist, wofür auch die aussergewöhnlich sorgfältige Arbeit spricht.

Pfeile [2]) deren Name für einfachere Sorten *arieb*, und für reicher verzierte „*turieb*" ist, liegen sowohl aus den Sammlungen der Herren DE JONG und SCHADÉE [3]), wie aus den beiden oben erwähnten Ankäufen vor. Zuerst eine Anzahl der einfachsten Form mit kegelförmiger Palmholzspitze (Siehe Bd. XVI S. 218); von denen sich nach Massgabe der Gesammtlänge zwei Formen unterscheiden lassen, deren eine, 28 Exemplare umfassend, einen dünneren Schaft besitzt und eine Länge

[1]) Der gleichen Verzierung werden wir weiter unten in der des Zwischenstücks vieler Pfeile begegnen.
[2]) In Report 1897/98 sind auf Tafel 9 verschiedene Pfeilformen, jedoch kaum deutlich erkennbar abgebildet.
[3]) Die durch Herrn SCHADÉE eingesandten bildeten den Schmuck eines Grabes, worüber weiter unten.

von cca. 115—122 cM. erreicht, während die Länge der Spitze 32—39 cM. beträgt; die zweite Form zeigt bei einer Spitzenlänge von 26—53 cM., eine Gesammtlänge von 149—177 cM. Die Befestigung der Spitze auf dem Schaft ist in den meisten Fällen durch einfache ziemlich rohe und lose Umwindung des Obenendes des letzteren mittelst Pflanzenfaser geschehen; nur bei einzelnen Stücken ist die Umwindung überdem noch mit Kalk eingeschmiert.

Der Schaft entbehrt in den meisten Fällen (1392/2) jeder Verzierung, oder bei einer grossen Anzahl besteht dieselbe (1392/3) aus roh eingeritzten Längsstreifen an, beinahe allen Gliedern (Vergl. Bd. XVI, Taf. XVI Fig. 1). Der Schaft zweier Exemplare (N°. 4 derselben Serie) zeigt statt dessen einfache verticale Schrägstreifen; während das erste Schaftglied von N°. 5 ein schildartiges Muster besitzt, zeigt das zweite an zwei Stellen gegenüber einander zwei nach oben zu einem kopfstehenden Dreieck vereinigte Wellenlinien (Siehe Taf. VI Fig. 11), und die übrigen Glieder einfache Längsstreifen. Bei N°. 6 besteht nur am dritten Gliede eine, durch, mit den Spitzen zusammenstossende, schilfblattförmige Figuren gebildete Verzierung; dasselbe findet sich am zweiten Gliede von N°. 7, hier ist aber überdem das vierte mit Wellenlinien verziert (Taf. VI Fig. 10); wiederum ist nur das dritte Glied bei N°. 8 verziert und zwar in der Mitte mit concentrischen Rauten und einem, sich nach oben und unten hin anschliessendem System schilfblattförmiger Figuren und Wellenlinien (Taf. VI Fig. 9), während endlich nur das vierte Glied des Schaftes von N°. 8 im derselben Weise wie bei N°. 7 verziert ist. — Von den, wie oben erwähnt, sich durch grössere Länge auszeichnenden Pfeilen (1441/15, vier Expl.; 1476/48 & 51), trägt nur das zweite Glied eine, mit der Bd. XVI, Taf. XIV Fig. 9b abgebildeten übereinstimmende Verzierung.



Abb. 16.



Abb. 15.

An die Pfeile mit kegelförmiger Palmholzspitze schliessen sich zunächst solche, an wo letztere in einen **deutlich abgegrenzten, lanzetlichen Teil** endet; fünf Exemplare derselben liegen uns heut vor. Das eine (1392/3) gehört zu der kürzeren Form, der Schaft ist nur mit Längsstreifen verziert. Die vier übrigen gehören zu der längeren (1392/10, Taf. VI Fig. 5; 1476/54 zwei Expl., und 53) Form, nur bei 53 findet sich eine Verzierung und zwar aller Glieder des Schaftes, die mit der Bd. XVI Taf. XIII Fig. 15b abgebildeten übereinstimmt.

Die nun folgenden fünf Pfeile mit **lanzettlicher Bambusspitze** sind durch

Herrn Schadée eingesandt und von demselben „als Wurfspiesse der Tugeri aus der Umgegend von Merauke" bezeichnet (1476/54 [2 Expl.], 55—57). Die Spitze is nur bei 56 innerhalb eines Schlitzes des Obenendes des Schaftes selbst mittelst, mit Harz (?) eingeschmierter Rohrfaser befestigt; bei allen übrigen dient zur Verbindung von Schaft und Spitze ein runder Palmholzstab, der zumal bei 57, dessen Spitze überdem sehr platt und einer Lanzenspitze ähnlich, ausserordentlich lang ist (87 cM.). In dem aufgeschlitzten Obenende ist die Spitze mittelst Schnur- oder Rohrfaser- (1 Expl. von 54) Umwindung und eines mehr oder weniger breiten, diagonal geflochtenen Rotanringes unterhalb letzterer befestigt. Die Verbindung des Holzstabes mit dem Schaft ist dieselbe wie jene der Spitze mit dem Schaft bei 56; der Schaft der beiden Exemplare N°. 54 ist nicht verziert, bei 55 zeigt das zweite Glied die Bd. XVI Taf. XIII Fig. 2*a*, (Sechsecke mit verticalen Zickzackstreifen inmitten derselben Verzierung) und das dritte an drei Stellen die l. c. Taf. XV Fig. 2*b* abgebildete, aus einzelnen verticalen Schlangenlinien bestehende. Das zweite und dritte Schaftglied von 56 sind sehr reich verziert: Gruppen und schildförmige Figuren, ähnlich Fig. 9*b*, Taf. XIV Bd. XVI, jedoch nur in einem vereinzelten Falle mit einem Zickzackstreif längs deren Mitte. Der Schaft von 57 besteht nur aus drei Gliedern, wir sind daher zu der Annahme geneigt dass das untere Ende abgeschnitten; das zweite Glied zeigt nächst den Knoten concentrische Dreiecke, deren Basis dem Knoten anliegt, während den Raum zwischen beiden Spitzen gerade und Wellen-Streifen ausfüllen; auch das letzte Glied zeigt an zwei Stellen einen parigen verticalen, mehrfach schwach gebogenen Streif.

Wir schreiten nun zur Besprechung einer Anzahl für unser Gebiet sehr charakteristischer Pfeile, welche, wie wir schon in unserem vorigen Beitrage (l. c. S. 219) sagten, sich in zwei Formen vertellen lassen. Bei beiden ist auf dem Schaft ein mehr oder weniger reich verzierter Holzstab, das Zwischenstück, befestigt, das als eigentliche Spitze entweder einen Casuarsporn oder Casuarzehennagel oder, als zweite Form eine gegen das obere Ende seitlich befestigte, mehr oder minder breite Knochenlamelle trägt. Von den ersteren liegen unserer heutigen Betrachtung acht Exemplare (1392/11, 12 & 13; 1441/6, 8, 10 & 11 und 1476/75); von letzteren deren einundzwanzig (1392/14, 15, 16, 17, 18 & 19; 1441/5, 7 (2 Expl.), 9 & 12; 1462/20—22; 1476/50, 68—70, 71—74) derselben zu Grunde. Die Länge ist bei allen eine ziemlich bedeutende (cca. 143—171 cM.), nur ein Stück (1392/19) ist auffallend kurz; jedoch fehlt hier das untere Ende des Schaftes. Ein Stück (1441/10) zeichnet sich durch einen sehr grossen Casuarsporn aus; die Knochenlamelle ist stets mehr oder minder breit und platt und nur in einzelnen Fällen ähnelt selbe einer dicken Nadel; in einem Falle (1462/22) ist das untere, aus der Faserumwindung hervortretende Ende zweizinkig gestaltet [1]).

Jeder Verziering bar sind nur zwei Stücke (1462/20 & 21) die auch in anderer Beziehung einen, von dem der übrigen abweichenden Charakter zeigen; die Befestigung des Zwischenstückes auf dem Schaft ist mit Faserschnur geschehen und, gleich der zur Befestigung der Knochenspitze am Zwischenstück dienenden Umwindung mit Rohrfasern, nicht mit Kalk eingeschmiert.

Was dann die Verzierung der übrigen Stücke betrifft [2]) so hat unsere Analyse derselben

[1]) Bei 1441/9 fehlt die Knochenlamelle.

[2]) Vergleiche hiefür unsere Ausführungen in Bd. XVI S. 219—222. Siehe auch die Zusammenstellung von Verzierungsmotiven unserer Pfeile bei J. E. Jasper: Een boek over de Tugeris en Toros van Zuid-Nieuw-Guinea (Unser Beitrag VIII in Bd. XVI) in Weekblad voor Indie 2e jaarg. N°. 38 pg. 683.

das Folgende ergeben: Das der Spitze unmittelbar folgende, schwarze Band fehlt nur bei zweien (1441/8 & 1462/22) im Übrigen ist das Zwischenstück hier, wie bei allen andern, in eine Anzahl roter und gelber Bänder, wie l. c. gesagt, verteilt. Von diesen enthält das dritte gelbe Band jene, l. c. S. 220 besprochene, einem Anker ähnliche Figur, nur bei den zwei eben erwähnten Stücken ist das gelbe, diese Figur enthaltende Band das zweite. — Spiralig eingerollt sind die Arme der Figur bei 1392/13 (Taf. VI Fig. 7), 14 (VI, 6 & 6*a*), 15 (VI, 13 & 13*a*), 16 (VI, 3 & 3*a*), 17 (VI, 15 & 15*a*), 18 (VI, 8 & 8*a*), 19 (VI, 4 & 4*a*); 1441/5, 7, 10 & 12; 1462/21; 1476/68, 69, 71, 73 und 75. — Rautenähnlich eingerollte Arme zeigt unsere Figur bei folgenden Stücken: 1392/11 (VI, 14), 12 (VI, 12); 1441/6, 8, 9, 11 & 17; 1476/50, 70, 72 & 74. — Bei 1462/21 ist die Figur sehr zusammengedrungen, bei 1441/6 & 10 und 1476/75 sehr in die Länge gereckt; in zwei Fällen ist die Figur verdoppelt, so dass sie einem X ähnlich geworden (1392/19, VI, 4*a* und 1476/71), wofür sich auch u. a. in Bd. XVI Taf. XIV Fig. 7 ein Beispiel findet; ein aus dem Anheftungspunkt der beiden Arme hervorgehender Schlangenstreif (siehe Bd. XVI S. 220) findet sich diesmal nur an zwei Stücken (1392/14, VI, 6 & 6*a*, & 18; VI, 8*a*); gänzlich neu ist aber die Form der Figur bei einem anderen Stück (1392/17; VI, 15 & 15*a*), wo, so zu sagen, ein zweiter Anker aus dem ersten hervorgeht, der erste mit rautenförmig, und der zweite, untere, mit spiralig eingerollten Enden der Arme.

Bei fünf Stücken nur zeigt sich neben der ankerförmigen Figur das Auftreten von Punktreihen (siehe l. c. S. 220); bei dem einen (1476/75) läuft eine solche durch die Mitte des, nur in diesem einen Falle gespaltenen Ankerstockes hin, in drei Fällen (1392/15; 1441, 8 & 10) begleiten die Punktreihen jederseits den Stock (siehe Bd. XVI Taf. XV & XVI, mehrere Beispiele, sowie unsere heutige Tafel VI Fig. 13 & 13*a*, 1392/15); völlig abweichend ist das Verhalten bei dem fünften Stück (1462/22), wo die Punktreihe nicht dem sehr zusammen gedrungenen Anker angegliedert ist, sondern an zwei Stellen gegenüber einander, unten von der Spitze eines Dreiecks ausgehend, das Band in verticaler Richtung kreuzt, während die dadurch entstandenen Hälften noch einmal durch einen verticalen Schlangenstreif in zwei Teile geschieden werden.

Die Ringstreifen an den Berührungspunkten der Bänder sind in bei Weitem der meisten parig, in einzelnen Fällen begegnen wir deren drei, in einem Falle (1441/8) einer Gruppe von acht, und in einem andern (1392/19) selbst bis zu zehn (siehe Taf. VI Fig. 4) derselben.

Zickzackstreifen zeigt auch unser heutiges Material wiederholt und zwar sowohl in verticaler als horizontaler Richtung. Was zuerst letztere betrifft so schliessen selbe entweder das vorletzte, gelbe Band nach innen ab (1392/11 & 12; 1441/11; und 1476/73 & 74; vergl. z. B. Bd. XVI Taf. XV Fig. 5 & Taf. XVI Fig. 2, 10 & 12); einmal wird ausserdem das, die Ankerfigur enthaltende Band nach oben (1392/12; VI, 12), ein anderes Mal nach unten (1476/74) und in einem dritten Falle nach oben und unten (1392/11; VI, 14) durch einen Zickzackstreif abgeschlossen. Bei 1462/21 folgt der Ringstreifen-Gruppe über dem, den Anker enthaltenden Bande nach oben ein Zickzackstreif und wird überdem das Band selbst nach unten durch einen solchen wieder abgeschlossen. Zwei Stücke (1392/14 & 15; VI, 6 & 13) enthalten in dem, der Spitze folgenden schwarzen Band ein schmales gelbes mit einem Zickzackstreif in dessen Mitte, dessen Biegungen bei 1392/15 kurze Winkel bilden (vergl. Bd. XVI Taf. XVI Fig. 5*a*); dasselbe ist der Fall bei 1441/8 wo, wie oben erwähnt, das schwarze durch ein rotes Band ersetzt ist. Zum Schluss findet

sich ein doppelter Zickzackstreif, begrenzt durch einen, resp. zwei Ringstreifen, oberhalb der Ankerfigur in dem dieselbe enthaltenden Bande (1441/12) oder auch das, auf dieses folgende rote enthält in der Mitte ein schmales gelbes Band mit breit gebuchtetem Zickzackstreif (1476/72 & 75, vergl. Bd. XVI Taf. XVI, Fig. 4).

Vertical verlaufende derartige Streifen enthält in grosser Anzahl wiederum das, wie eben erwähnt, die Mitte des, dem Anker-Bande folgenden roten Bandes einnehmende gelbe Band (1462/22; 1392/19; VI, 4; und 1476/71). Abgesehen von den Grössenverhältnissen zeigen die Pfeile 1392/19 und 1476/71 grosse Übereinstimmung unter einander, zumal betreffs der Ornamentik

Wir kommen jetzt zur Besprechung der Verzierung des Schaftes. Stets folgt, wie schon Bd. XVI S. 221 gesagt, der Faserumwindung des ersten, oberen Gliedes ein breites rotes und darunter ein schmales schwarzes Band. Andere Verzierung des Schaftes findet sich bezw. selten, ziemlich oft treten noch eingeritzte Längsstreifen, und dann an allen Gliedern auf. Bei einem Exemplar (1462/22) enthält das rote Band zwei breite, einander wiederholt kreuzende schwarze Zickzackstreifen; in einem Falle (1476/76) folgt dem roten Bande ein einzelner breiter und in einem zweiten (1441/10) eine Gruppe von drei parallelen derartigen Streifen; bei dem ersteren enthält dann die obere Hälfte des dritten Gliedes noch eine eingeritzte, kragenförmige, aus parallelen Bogenlinien und selbe verbindenden kurzen Querlinien bestehende Verzierung. — Endlich findet sich noch reichere eingeritzte Verzierung nur an einem einzigen, zu dieser Gruppe gehörenden Pfeil (1441/11) und zwar wiederum am dritten Gliede in Form von Liniensystemen wodurch concentrische Dreiecke, und schildförmige Flächen, mit einer Zickzacklinie längs deren Mitte, gebildet sind. —

Aus den vorstehenden Mitteilungen betreffs der Verzierung der vorliegenden Pfeile, ergiebt sich dass wir gewissen Übereinstimmungen der Verzierung sowohl bei verschiedenen Stücken des heutigen Materials, wie auch mit solchen in unserem vorigen Beitrage (Bd. XVI, l. c.) besprochenen, begegnen. Dadurch dürfte unsere Voraussetzung betreffs des Wertes des Studiums dieser Pfeilornamentik (l. c. S. 222) eine weitere Stütze erhalten.

Es erübrigt noch die Besprechung dreier Pfeile die ebenfalls mit der Angabe „Süd-Neu-Guinea", durch Ankauf, erlangt wurden (Ser. 1462/23—25). Der Gesammthabitue derselben ist aber ein, von den übrigen oben besprochenen, so durchaus abweichender, dass wir deren Herkunft vom Festlande von Neu-Guinea schon anfänglich bezweifelten und selbe eher auf den „Torresstrasse-Inseln" suchten. Eine Durchsicht der einschlägigen Literatur, zumal einer Arbeit Haddon's[1]) und einer von Uhle[2]) bestätigte unsere Annahme betreffs der Herkunft in erwünschtester Weise.

Der allgemeine Charakter unserer drei Stücke ist ein unverzierter Rohrschaft, auf welchem ein hölzernes Verbindungsstück mittelst Rohrfaser- oder Schnurumwindung befestigt ist, während das Obenende ein Knochenstück als eigenliche Spitze trägt. Bei zwei Stücken (24 & 25) ist die Form desselben lanzetlich, beim dritten (23) bildet ein einfacher Vogelknochen, dessen oberes Ende abgebrochen, die Spitze.

[1]) The decorative Art of Brit. New-Guinea. Dublin 1894.
[2]) Ueber Pfeile aus der Torresstrasse. Dieses Archiv Bd. I, S. 173 ff.

Das Zwischenstück ist mehr oder weniger reich mit Schnitzwerk geschmückt; bei dem von 23 ist die obere Hälfte vierseitig und die untere rund, letztere ist mit schrägen und verticalen Gruben, durch welche Rauten und gleichschenklige Dreiecke begrenzt werden, verziert. Dort wo die obere in die untere Hälfte übergeht, ist das Zwischenstück mit, sich vielfach kreuzender dünner Schnur umwunden; das obere Ende dieser Umwindung ist mit einer teilweise fehlenden Lage Kalk (?) bedeckt, in welche sehr kleine rote Federn und an zwei Stellen gegenüber einander kleine Muschelplatten (*Nassa*) gedrückt sind. Die Knochenspitze ist grösserer Festigkeit halben durch eine Schnur mit dem unteren Ende des Zwischenstücks verbunden [1]).

Am Obenende des Zwischenstücks des zweiten, hier zu besprechenden Pfeils (24) tritt aus der, zur Befestigung der Knochenspitze dienenden Umwindung ein nadelförmiger, schief nach aussen und unten gerichteter, knöcherner Widerhaken hervor. Übrigens verteilt sich die Verzierung mit Schnitzwerk des Zwischenstücks über fünf gesonderte Teile: einem kürzeren oberen, mit verticalen geraden und Wellenstreifen, sowie an zwei einander gegenüber liegenden Stellen mit einem abgestutzten Dreieck, folgt als zweiter ein längerer mit dreizehn Gruppen sägezahnartig vorspringender, quadrilateraler Widerhaken. Dann folgen zwei andere je mit vier langen quadrilateralen, nach unten gerichteten Widerhaken, worauf dann die Verzierung mit einem cylindrischen längeren Teil, der mit verticalen geraden und Wellenstreifen und Reihen kleiner Rauten bedeckt ist, endet.

Unser drittes noch zu besprechendes Stück (25) zeigt wiederum den knöchernen Widerhaken unterhalb der Umwindung der Spitze, hier aber nach innen gebogen und platt; dagegen weicht die Verzierung des Zwischenstückes völlig von der jenes der beiden vorerwähnten Stücke ab. Selbe stellt der Hauptsache nach eine stilierte Menschenfigur mit übermässig grossem Kopfe vor und erinnert in dieser Hinsicht sehr an die bei Haddon [2]) und Uhle [3]) abgebildeten und besprochenen Stücke. Am meisten stimmt unser Stück mit der Abbildung bei Haddon überein, wie dort finden sich auch hier oberhalb des Kopfes 4 Gruppen quadrilateraler sägezahnartiger Widerhaken; die Stirn zeigt eine Querreihe kleiner Rauten, die Augen bilden Parallelogramme, der Nasenrücken ist sehr lang, beide Flügel Λ-förmig, der Mund ist nicht angedeutet, aber ein starker Kinnbart und am Halse ein stumpfkegelförmiger Vorsprung, wie bei Haddon Fig. 18*b*, der nach ihm den Adamsapfel vorstellt. Längs beider Seiten des Kopfes findet sich eine Leiste mit vielen flachen Quergruben, welche Vorder- und Hinterkopf trennt; das Schnitzwerk des letzteren stimmt völlig mit der Zeichnung bei Haddon überein und besteht aus einem queren Schlangenstreif in der Ohrgegend und einem, davon ausgehenden verticalen solchen längs der Mitte des übrigen Teils des Hinterkopfes, sowie jederseits desselben drei parallelen verticalen, oben winklig nach aussen gebogenen Gruben, als Andeutung des Haares. Die Arme bilden plattenartige Erhabenheiten; die Rückensäule ist durch eine leistenartige Erhabenheit mit queren Gruben angegeben und die Beine durch zwei, einander mit der stumpfen Spitze berührende Dreiecke vorgestellt, mit deutlich hervortretenden Knieen und Füssen, letztere in Form einer ovalen Platte, die drei oder vier ellipsoide Erhabenheiten enthält. Vorn zwischen den Beinen verläuft eine verticale Reihe kleiner vierseitiger Erhabenheiten; seitwärts begleitet die Biegung der Beine eine Reihe kleiner rautenförmiger Erhabenheiten, während

[1]) Siehe Haddon, Op. cit., S. 48.
[2]) Op. cit., S. 51, Fig. 18. [3]) Op. cit., S. 174, Fig. 1 & 1*a*.

die Hinterseite vom Rumpf bis zu den Füssen durch zwei concentrische, ellipsoide Flächen eingenommen wird. Befestigung des Zwischenstückes auf dem Schaft mit Schnurumwindung, die an der vorderen Seite eine verticale Reihe Knoten, wie bei Uhle, l. c. S. 175, Fig. 3, bildet.

Von der schon mehrfach erwähnten Rohrmanschette als Schutz gegen das Zurückschnellen der Bogensehne (Siehe Bd. VIII, S. 163 & XVI, S. 223) enthält die Sammlung des Herrn de Jong wiederum ein Stück (1392/59) das sich, wie die Fig. 7 & 7a der Taf. III zeigt, von den früheren durch sehr sorgfältige Arbeit unterscheidet. Der Name derselben ist *„karieke"*, das Geflecht besteht aus einer Menge dünner Rohrstäbe als Kette und feinen braunen Rohrfasern als Einschlag, wodurch an jedem Ende ein breites, und in der Mitte zwei schmälere erhabene Querbänder gebildet werden (Siehe Fig. 7a und unsere Abb. 13)[1].

Von den mehrfach (Bd. VIII S. 163 & XVI S. 223) erwähnten Friedenzeichen liegen aus der Sammlung de Jong diesmal acht Stücke (1392/40—42 & 43 [5 Expl.]) vor, betreffs welcher derselbe mitteilt dass der einheimische Name derselben *„karirte matau"* (holl. *„karirte matou"*) sei und dass bei Tänzen ein derartiger Federbusch in die oben erwähnte Manschette gesteckt wird. Dies weicht von den früheren Angaben betreffs der Bedeutung dieser Schmuckstücke ab, da aber einerseits die früheren, von verschiedenen Berichterstattern herrührenden Angaben unter einander übereinstimmten, und die Tänze während welcher die Stücke nach Herrn de Jong getragen werden, sehr wohl Kriegstänze sein können, besteht vorläufig für uns noch kein Grund dieselben als ausschliesslichen Tanzschmuck unserer Gruppe XI einzuverleiben.

Das erste der heut vorliegenden Stücke (40) besteht aus einem cca. 95 cM. langen, dünnen braunem Ende Rotan, an dessen Mitte eine Menge kleiner Büschel Casuarfedern, deren unteres Ende mit Rohrstreifchen umwickelt ist, mittelst gleichartiger Umwindung seitlich befestigt sind. —

Das folgende ca. 62 cM. lange Stück (41) besteht wiederum aus Casuarfedern, welche einzeln, also nicht zu Büscheln vereinigt, rund um das ganze Rotanende befestigt sind; hiermit stimmt das dritte (42), ungefähr 50 cM. lang, beinahe völlig überein, jedoch hängen von der Spitze zwei kleine Casuarfederbüschel und einige weisse Federn (*Cacatua?*) teils mit mehrfach ausgekerhten Fahnen und, vom unteren Ende eine Anzahl letzterer, an kurzen Schnüren befestigt, herab. — Die übrigen fünf Stücke (43) sind je cca. 100 cM. lang und stimmen unter einander und mit der Fig. 7 der Taf. XII unseres vorigen Beitrages (VIII, Bd. XVI) sehr gut überein. Beinahe das ganze Rohrende ist mit weissen Flaumfedern umhüllt; am oberen Ende und an verschiedenen Stellen der Umhüllung treten Casuarfeder-Strähne mit von den Enden herabhängenden weissen, schwarz und weissen und braun und weissen Federn, teils mit ausgekerhten Fahnen, hervor; einmal sind in zwei der erwähnten Strähne rote Federchen eingestreut.

XI. Musik, Tanzattribute.

Sanduhrförmige Trommeln, *kendara*, enthält die Sammlung de Jong zwei Exemplare (1392/48—49), beide betreffs der Form mit den in unsren früheren Beiträgen

[1] Auch in Rep. 1897/98 sind auf Taf. 26 derartige Manschetten abgebildet.

beschriebenen übereinstimmend; auch diese sind, zusammen mit dem Griff aus einem Holzstück verfertigt. Die erste (48) ist nur 52,5 cM. hoch, das Trommelfell fehlt und der Trommelkörper ist der ganzen Länge nach, und ausserdem ein zweites Mal längs eines Teils der unteren Hälfte, gesprungen; der Schade ist aber mittelst Zusammenschnürung der entsprechenden Teile am unteren Ende der Sprünge mit Rohrfasern und ausserdem durch Dichtung mit Harz (?) ausgebessert. Die Verzierung mit Schnitzwerk der unteren Hälfte stimmt beinähe völlig mit der des zweiten Stückes (49) überein, nur ist die Wellenleiste am Griff und dessen, den Trommelkörper umklammernden Fortsatz stärker gebuchtet und erlangt selbe an einzelnen Stellen die Gestalt einer Reihe sich mit den seitlichen Spitzen berührender Rauten. Überdem begegnen wir an der Hinterseite der Obenhälfte einer Figur in basrelief welche einigermassen einem fliegenden Vogel ähnelt (Siehe Abb. 17).

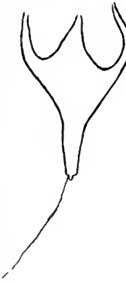


Abb. 17.

Die zweite Trommel (49) ist 148 cM. hoch; das Trommelfell besteht, wie das der in Bd. XVI S. 224 beschriebenen und Taf. XI Fig. 6 abgebildeten aus Säugetierhaut; von den 17 grossen Harztropfen, welche dasselbe ursprünglich trug, sind nur noch 11, mehr oder weniger gut erhalten, vorhanden. Die Verzierung der unteren Hälfte ähnelt jener des Bd. XVI Taf. XI Fig. 6 abgebildeten Stückes und ist wie dort über drei Querbänder verteilt; die Einzelheiten derselben lässt die heutige Taf. II Fig. 5 deutlich erkennen. Der Griff und dessen, den Trommelkörper umklammernde Fortsätze, zeigen, wie jene der Bd. XVI Taf. XV Fig. 2 abgebildeten Trommel, eine, jedoch viel weniger gekrümmte Wellenleiste auf weissem Grunde. Der obere Fortsatz bildet nach vorn einen kleinen, durchbohrten Vorsprung, in welchem Casuarfederbüschel an kurze Schnüre verbunden, durch diese befestigt sind. An der oberen Hälfte des diesmaligen Exemplars finden sich, wie bei dem eben erwähnten, rautenförmige Flächen mit erhabenem rautenförmigem Kern, die Spitzen derselben sind aber viel länger ausgezogen und beiderseits endet die nach aussen gerichtete Spitze der letzten, vorderen Grube in eine doppelt hakenförmige, der rohen Figur eines fliegenden Vogels nicht unähnliche Grube [1]).

Von Tanzattributen liegt heute eine grössere Reihe vor. Zuerst eine solche sogenannter Tanzkeulen (1392/51—58 und 61—63). Die erste derselben *„kejapu"* (51, Taf. V Fig. 2 & 2*a*) ist aus Palmholz verfertigt, löffelstielähnlich und 164,5 cM. lang; das ganze Stück ist mit dunklem Firnis überzogen, am oberen Ende sind zwei braune, mit den Krümmungen gegen einander gekehrte Zickzackstreifen nur undeutlich erkennbar, der Stiel

[1]) Abbildungen ähnlicher Trommeln siehe in Report 1897/98 Taf. 6 und bei Jasper, Op. cit. S. 687. — Zwei Saiteninstrumente, beide mit einer Saite, wahrscheinlich mit Schallkörper von Bambus und mittelst eines Plectrons von Rohr gespielt, sind im ersterwähnten Report Taf. 7 abgebildet.

endet nach unten spitz. — Zwei weitere Stücke (52—53) sind aus gelblichem leichtem Holz verfertigt und mit braunem Firnis überzogen; das Schlagende des ersten (52, Taf. I, Fig. 2*a*—*d*) besteht aus einem unteren breiteren Teil und einem oberen, im Durchschnitt ovalen; die eine Seite des ersteren (Fig. 2) zeigt drei mit Kalk gefüllte seichte Gruben: je eine längs der Kanten und darunter zwei einen Winkel bildende. Am oberen Teil ist in geringem Abstande vom Ursprung ein jederseits hervortretendes Querstück gebildet, während derselbe oben in einen verdickten, stumpf kegelförmigen, der *glans penis* nicht unähnlichen Teil (die beiden Seiten Fig. 2 & 2*a*, Durchschnitt 2*b*) endet. Der Stiel zeugt, gleich wie das ganze Stück von roher Arbeit, die Keule ist braun und schwarz übermalt in verschiedener Verteilung in Quer- und Winkelstreifen wie dies aus der Abbildung ersichtlich, die Länge beträgt 146 cM. — Das andere Stück (53) ist 152 cM. lang, der Stiel ist rund und braun gefärbt, das lanzetliche Obenende mit vielen braunen queren Winkelstreifen und zwei Zickzackstreifen vor der Einmündung in den Stiel an beiden Seiten verziert (Taf. IV Fig. 6).

Eine vierte sich hier anschliessende Form (61) *„gongnai"*, mit länglich ovalem Schlagende, ist wiederum aus Palmholz verfertigt, 129 cM. lang und mit schwarzem Firnis überzogen. Die eine Seite des Schlagendes ist mit einem System brauner Streifen: ein hufeisenförmiger und mehrere Wellenstreifen, verziert (Siehe Taf. II Fig. 2*a*) und die andere Seite längs beider Kanten mit concentrischen Gruben die mit brauner Farbe gefüllt sind (Taf. II Fig. 2); und zwar oben eine Gruppe winkliger und unten zwei die mit der Kante Vierecke bilden. Nach unten hin wird die Verzierung durch ein eingeschnittenes, farnblattförmiges Querband abgeschlossen. — Herr de Jong bezeichnet dieses Stück als „Sagoklopfer"; gegen einen derartigen Zweck spricht aber schon die Form, die Angabe beruht also sicher auf einem Irrtum.

Es folgt jetzt eine durch drei Exemplare (1392/54—56) repräsentierte, aus leichtem gelblichweissem Holz verfertigte Form deren Schlagende ein hohl geschnitzter, mehr oder weniger tonnenförmiger, von einer Spitze überragter Teil bildet. Das erste derselben (54, Taf. VI Fig 16) ist ziemlich roh bearbeitet, rotbraun gefärbt und 135 cM. lang. Der tonnenförmige Teil zeigt sieben schräge Öffnungen und auf dem übrigen Teil der Oberfläche concentrische winklige Einschnitte. Nach unten folgt ein platter, in Form eines Ringes hervortretender Teil, nach oben zwei aus einander hervorgehende kegelförmige Spitzen. — Das zweite Exemplar (55[1]), Taf. II Fig. 3 & 3*a*) ist 144,5 cM. lang und dunkelbraun gefärbt. Der tonnenförmige Teil des Schlagendes ist gleichmässig dick, nach oben nur von einer Spitze gekrönt, von welcher der erstere, gleichwie vom Stiel, durch eine tiefe mit Kalk bedeckte Grube getrennt ist. Das Schnitzwerk besteht aus zwei, mit dem convexen Rand einander zugekehrten hufeisenförmigen Ausschnitten, deren Rand durch eine Grube begleitet wird, während die durch die Ausschnitte umrahmten Teile mit einer eingeschnitzten, der Länge nach gespaltenen, und hier einen Zickzackstreif enthaltenden, einem *x*-ähnlichen Figur verziert ist, die vielleicht aber auch einen Krokodilkopf bedeuten soll (Fig. 3). Diese Verzierung findet sich an zwei Stellen gegenüber einander, die trennenden Teile zeigen eine rautenförmige Öffnung durch eine Grube umrahmt, welche nach oben und unten in eine lange verticale Grube übergeht (Fig. 3*a*). Das ganze Schnitzwerk ist mit Kalk gefüllt, ebenso wie der Hohlraum mit Kalk beschmiert ist. Durch die rautenförmigen Löcher sind dünne Schnüre gereiht mit weissen, teils an den Fahnen ausgekerbten Federn an den Enden.

[1]) Verslag Rijks Ethn. Museum 1902/03, Taf. VIII 2te Fig. links.

Von sehr sorgfältiger Behandlung der Schnitzarbeit zeugt unser drittes Stück (56 [1]), Taf. IV Fig. 8 & 8a); dasselbe ist 119 cM. lang; der, sehr dunkelbraun gefärbte, tonnenförmige Teil des Schlagendes ist von der Spitze durch einen ringförmigen Vorsprung getrennt, während auch der Stiel über das Unterende dieses Teils rund herum hervortritt. Durch die drei schrägen Öffnungen wird an zwei Stellen, gegenüber einander, ein Stück der Wand begrenzt, das einem Menschengesicht mit langer Nase, wie bei manchen der aus Britisch- und Deutsch Neu-Guinea bekannt gewordenen Masken, zumal an der einen Seite (Fig. 8a), ähnlich ist. Die ganze Wand ist mit eingeritzten horizontalen Zahnstreifen bedeckt, ausserdem sind die Augen etc. durch flache Gruben angegeben und findet sich an beiden Enden ein breiteres, queres Wellenband. Alle tief liegenden Teile des Schnitzwerks sind auch hier wieder mit Kalk gefüllt, womit auch das Innere des Hohlkörpers teilweise beschmiert ist. An der Spitze hängen, an einer Schnurumwindung, wie wir selbe oben bei dem Pfeil 1462/25 kennen gelernt, neun Schnüre angereihter halbierter *Coix*-Früchte mit bräunlichen Federn an den Enden.

Die zwei nun folgenden Stücke (1392/57—58) weichen von den bisher besprochenen in Folge ihrer Form ausserordentlich ab und rufen eher den Eindruck von Speeren hervor; selbe werden in der Tat durch Jasper l. c. und im Report 1897/98 auch so genannt. Beide sind mehr oder weniger dunkelbraun gefirniet, das als Schaft aufzufassende lange und runde untere Ende ist durch einen schildförmigen Teil von der eigentlichen, im Durchschnitt rautenförmigen Spitze getrennt. Der schildförmige Teil ist à jour in Spiralmuster geschnitzt und erinnert daher ausserordentlich an das gleiche Motiv des Schnitzwerks vieler Gegenstände von Neu-Seeland; längs der Mitte verläuft bei beiden ein erhabener verticaler Zickzackstreif. Beim ersten Exemplar (57; Taf. V, Fig. 1, *a* & *b*) ist das dünnere Ende des hier besprochenen Teiles nach oben, beim anderen (58, Taf. V Fig. 4, *a*—*c*) nach unten gekehrt. Beim ersteren (57) [2]), 180 cM. lang, findet sich am unteren Teil der Spitze und am obersten Teil des Schaftes, an zwei Seiten gegenüber einander rund um einen rautenförmigen Kern eine Anzahl gebogener Gruben; es dürfte sich hier um die Stilierung des Menschenkopfes handeln. — Beim zweiten, ebenfalls 180 cM. langen Stück (58) [3]) finden sich an denselben Stellen und an der Mitte der, mit einem Casuarnagel bewaffneten Spitze, nur unregelmässige, gebogene Gruben, die keinen bestimmten Schluss betreffs ihrer Bedeutung gestatten. Der schildförmige Teil ist hier längs des Randes noch von einem Zierbande mit verticalen Wellenstreifen versehen, ausserdem sind an beiden Rändern Faserschnüre festgeknotet, deren Enden grauweisse Federn mit ausgekerbten Fahnen tragen.

Es erübrigt nun noch die Betrachtung zweier hieher gehörender, aus gelblichem Holze verfertigter Stücke (1392/62—63); bei beiden ist das, dem länglich ovalen Blatte eines Ruders ähnelnde Schlagende gelb gefärbt und am Obenende, der Spitze, mit diagonal geflochtener grauer Faserschnur dicht umwickelt. Das Schlagende beider, *„hajam"*, genannter Stücke ist à jour geschnitzt, mit einer grossen rautenförmigen, durch einen Längsrücken gekreuzten Öffnung als Mitte. Bei dem ersteren 170,5 cM. langen Stücke (62, Taf. 1 Fig. 1 & 1a) ist das Blatt oberhalb jener Öffnung in fünf Längsstreifen zerlegt, wovon das Unterende jener beiderseits des Mittelstreifs, schräge nach aussen gerichtet ist; unterhalb des Mittelteils folgt erst jederseits ein dreiseitig zahnartiger Vorsprung, während der übrige

[1]) Verslag Rijks Ethn. Museum 1902/03, Taf. VIII 2de Fig. rechts.
[2]) Cfr. Jasper, O. c., S. 682 & Report 1897/98. Taf. 6, oberste Figur.
[3]) Cfr. Report 1897/98. Taf. 10. — Verslag Rijks Ethnogr. Mus. 1902/03. Pl. VIII 1e Fig. linke.

Teil in sieben Längsstreifen zerlegt ist, wovon die beiden jederseits des Mittelstreifs oben durch eine Querbrücke mit einander verbunden sind. Der unterste Teil des Blattes und der Stiel sind rotbraun gefärbt; von der Umwindung der Spitze hängen Grasstreifen, und aus dem unteren Ende derselben Strähne von Casuarfedern mit weissen ausgekerbten Federn an den Enden herab, während an der Mitte des einen Randes eine Anzahl Schnüre mit angereihten Stücken einer Binse oder Früchten von *Coix* befestigt sind, deren Enden Muscheln (*Voluta Zebra* LAM., *Nassa rutilans* RVE. und ein Stück der Klappe einer Süsswassermuschel [1]), ein Stück eines Schweinezahns, kleine Büschel Tierhaar oder weisse Federn tragen. — Der untere Teil des zweiten, 182 cM. langen Stückes (63, Taf. I Fig. 4, *a* & *b*), imitiert die oben erwähnte Steinkeule; unterhalb der den Stein ersetzenden Holzscheibe ist der Stiel mit Rotanstreifen umwickelt, wobei wiederum die verticale Reihe Knoten, der wir schon zweimal bei Schnurumwindungen begegneten, auftritt. Die eine Seite des Schlagendes ist convex, die andere schwach concav (Fig. 4*a*); die Verteilung des Schnitzwerks im oberen Teil und in der Mitte stimmt mit der bei dem vorigen Stücke überein; die untere Hälfte aber zerfällt hier, gleich der oberen, in fünf Leisten, von denen jene beiderseits der Mittelleiste durch eine Querbrücke mit dieser verbunden sind. Im rotbraun gefärbten Teil oberhalb der Scheibe befindet sich ein gelbes Querband das einen schwarzen Zickzackstreif enthält. Auch hier hängen von der Spitze Schilfstreifen, und vom unteren Rande der Umwindung jederseits eine Schnur mit daran befestigten kleinen roten und Paradiesvogelfedern, sowie weissen ausgekerbten Federn an den Enden herab. An der Mitte des einen Seitenrandes sind, wie beim vorigen Stück einige, durch eine Klappe einer Süsswassermuschel laufende Schnüre befestigt, mit angereihten Stücken einer Binse, Früchten von *Coix* und *Erythrina*, und an den Enden mit Büscheln Tierhaar, Stücken von Schweinszähnen, einer Feder und mehreren Meeresschnecken (*Voluta zebra* LAM., *Nassa rutilans* RVE. und *Natica ampla* PHIL. var. *petireriana* RVE.) [2]).

Wir kommen jetzt zur Betrachtung zweier, bei Tänzen herumgetragenen Nachahmungen von Tieren aus weichem Holz (1392/46—47). Die eine (46, Taf. I Fig. 3 & 3*a*) stellt einen Fisch, die andere (47, Taf. 2, Fig. 1, 1*a* & *b*) eine Schlange vor; erstere ist 150, letztere 240 cM. lang. Beide sind mit in Harz gedrückten und auf verschiedenerlei Weise verteilten roten und schwarzen (*Abrus*) und grauen Früchten (*Coix*) in bestimmten, aus unsren Figuren ersichtlichen Mustern bekleidet, und in der Mitte der Unterseite von einem Loch versehen. —

Die beiden vorerwähnten Stücke die, wie Herr DE JONG bemerkt, ziemlich selten sind, wurden am Bolaka-Fluss gegen Beile, Messer etc. etc. eingetauscht. In das Loch der Unterseite wird ein Stock befestigt, um den Gegenstand während des Tanzes bei Fackellicht oberhalb des Kopfes zu tragen, wodurch ein phantastisches Schauspiel erzeugt wird [3]).

[1]) Die Namen der Schnecken verdanken wir der Güte des Herrn Dr. R. HORST vom hiesigen Reichsmuseum für Naturgeschichte (Zoologie).

[2]) Vergl. R. E. M. 1902/03. Pl. VIII, 1ste Fig. rechts. — Auf Taf. 15, Report 1897/98 ist eine Ceremonialkeule mit nachgeahmtem Stein vom Moreheadriver abgebildet, deren Schlagende aber viel einfacher wie das unseres Exemplars gestaltet ist. — HADDON bildet, O. c. Taf. V Fig. 77 eine „pierced stone carving, forming a head to a disc-shaped stone club" aus dem Museum in Rom ab, welche, durch D'ALBERTIS am Fly-river gefunden, sowohl betreffs des Schnitzwerkes als auch wegen des Schnurbehanges unseren beiden, hier besprochenen Stücken so ähnlich ist, dass wir versucht sind anzunehmen, unsere Stücke seien Nachahmungen jenes Typus.

[3]) Die Abbildung eines Tanzes bei Port Moresby, Brt. N. G., findet sich in der oberen Hälfte der Tafel 2 des Report 1897/98. — Die untere Hälfte derselben Tafel stellt ein Kaile-Mädchen vor, das mit dem Fadenspiel (*Cats-cradle*) beschäftigt ist.

XII. Religion, Begräbnis etc.

Von in diese Gruppe gehörenden Gegenständen enthält diese erste Sammlung des Herrn de Jong nichts, wohl aber verdanken wir demselben die Photographie einer Grabstätte welche wir als Abb. 18 hier reproducieren. Links befindet sich nach Herrn de Jong's Angabe das Grab einer Frau auf welches ein Wasserbehälter aus Kokosnuss niedergelegt ist; mehr nach rechts folgen dann die Gräber zweier Männer auf welche von Rotan verfertigte Fangschlingen für Schweine, Pfeile und Lanzen gesteckt sind, wie dies auch durch Herrn Schadée, demzufolge die Pfeile halbwegs im Boden steckten, beobachtet wurde [1]). Die Gräber sind teilweise durch eine Bambushecke umgeben; die hier abgebildeten wurden in der Nähe des Kampong Koperike oder Kuperike (Holl.: Koeperike) angetroffen [2]).



Abb. 18.

XI. Zwei Gegenstände von Niederl. Nord Neu-Guinea

Der erste derselben, ein Palmholzbogen (Ser. 1502/4) wurde neuerdings angekauft und ist seiner auffallenden Verzierung mit Schnitzwerk, auf der convexen Seite, halben von

---

[1]) Siehe oben S. 208, Anmerkung.

[2]) Im Report 1897.98 finden sich Taf. 14 & 17 Gräber von Geremani in Brit. N. G. dargestellt, die von dem eben abgebildeten aber durch ihre Anlage etc. beträchtlich abweichen. Ferner zeigt Taf. 3 eine Wittwe vom Keile-Stamm in vollem Trauerschmuck und Taf. 26 zwei der oben erwähnten Fangschlingen —

Besonderes Interesse aber beanspruchen die im Appendix C.C. (S. 134 ff.) gegebenen, umfassenden Mitteilungen über den Totemismus bei den Stämmen Britisch Neu-Guinea's, deren Wert durch näher erläuterte Abbildungen von 13 Totemzeichen (S 135: Kasuar, Krokodil, Bambus, Krebs, Mangrove, Catfish, Polynesische Kastanie und eine Reihe anderer Pflanzen und Bäume, sowie Steine dienen als Totem) und durch Bemerkungen betreffs des Totemismus bei den Eingeborenen der Viti-Inseln, von Neu-Britannien und Samoa seitens der Drs. Lorimer Fison und Geo. Brown bedeutend erhöht wird. — Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Ornamentik jener Eingeborenen bildet dann schliesslich noch die Erklärung der Zeichnungen auf einem Holzschilde von Kiriwina (App J. J.) durch Rev. S B. Fellowes; der Morgenstern, Schlangen, Fische, Vögel, der Regenbogen und die, für die Schmuckstücke benutzten Muschelringe bilden die Elemente derselben.

besonderem Interesse. Wir geben selben hier als Abb. 1., die Länge beträgt 194, die Breite in der Mitte 3,5 cM.; die beiden Schultern enden gleichmässig stumpf; das eine, hier abgebildete Ende trägt einen, das andere fünf fischgratförmig geflochtene Rotanringe. Nahe dem einen Endo findet sich eine Gruppe Schnitzwerk aus concentrischen Rauten, Ovalen mit ovalem Kern, schrägen und bogenförmigen Gruben bestehend. Unserer Meinung nach haben wir es hier mit einer Zusammenstellung von drei stark stilierten Menschenköpfen zu tun und würden dann die Ovale als Augen aufzufassen sein. Längs der Mitte des zweiten Drittels ist der Bogen ferner verziert mit zwei, durch die Schwänze an einander verbundene Schlangen en relief. Eine genauere Fundangabe fehlt, wir vermuten aber dass das Stück aus der Humboldtbai oder deren Nähe stammt.



Abb 2.

Das zweite in Abb. 2 wiedergegebene Stück ist Herrn Ltnt. z. S. B. J. Heilbron zu danken und wurde durch denselben im Kampong Bahaiserioor auf dem Festland von Nord Neu-Guinea, etwas westlich von den Wakdé-Inseln liegend, gefunden; höchst wahrscheinlich wurde dieser Kampong vorher nie durch ein Schiff besucht. Den Gesammteindruck unseres, als eine Büste aufzufassenden Exemplars (Ser. 1501/11) giebt unsere Abbildung ausgezeichnet wieder; wir bemerken daher nur dass die Figur von braunem festen Holz geschnitzt und 11,5 cM. hoch ist. Die Brustwarzen sind deutlich, das Membrum virile sowie die Hoden sind durch stumpfconische Erhabenheiten angegeben. Durch die Form des Kopfes und zumal der Nase weicht diese Figur von allen übrigen uns aus jener Gegend bekannt gewordenen, die ihr im Grossen und Ganzen durch den Gesammthabitus verwandt sind, ab.



Abb 1.

I. NOUVELLES ET CORRESPONDANCE. — KLEINE NOTIZEN UND CORRESPONDENZ.

I. Zittend Ravana-beeld op gevleugelde Raksasa. — Toen ik nog Gouverneur te Makassar was, ontving ik van den Vorst van Goa, die naar Bali geweest was om daar de irrigatie-werken te bestudeeren, ten einde daarvan voor de bewatering der rijstvelden in zijn land partij te trekken, bij zijne terugkomst als eene herinnering aan zijne Balische reis, het hieronder afgebeeld houten polychroom beeld ten geschenke.



Volgens mijne zienswijze is het een Balineesche voorstelling van den reuzenvorst Ravana, gezeten op den rug van een gevleugelde Raksasa (*Raksasa makumpid*). Waarschijnlijk is hij afgebeeld op 't oogenblik dat hij Dewi Sita, gemalin van Batara Rama, gaat schaken. Op Bali schijnt men deze gevleugelde reuzen *Wilmana* te noemen, wat evenwel eene verkeerde, verbasterde schrijfwijze is, waarschijnlijk uit 't sanskrietsche *Wimana* (wagen) ontstaan. Zie hierover het door Prof. Kern aangeteekende op blz. 160 van Deel X van 't Internationale Archiv für Ethnographie.

Ravana is gekroond met den *Makoeta* en daaronder den haarband, de *Raksasa* op een been geknield in de houding als vele tempelwachters op Java. — Beiden hebben een zwaard (in den vorm van een kapmes, *wedoeng*, in de rechterhand). Beide figuren zijn donkerroodbruin van huidskleur, hoewel Ravana iets lichter getint is. — 't Beeld is 67 cM. hoog en 60 cM. breed, boven de punten der vleugels gemeten.

Hoewel staande Ravana-beelden niet zeldzaam zijn en op Bali als krishouders dienst doen, o. a. afgebeeld in C. M. Pleyte: „Indonesian art", komen beelden als boven beschreven minder voor, en vond ik het dus gewenscht het hier af te beelden.

Leiden, April 1905.

G. W. W. C. baron van Hoëvell.

II. Über die Kupfertrommel von Alor. In Band XIV dieses Archivs, Seite 193—194, teilten wir mit, dass das im Ethnographischen Reichs-Museum vorliegende Exemplar in einem der früheren Verwaltungsberichte dieser Anstalt als „Kwispedoor" (Spucknapf) aufgeführt sei, sowie dass Herr Rouffaer darauf hinwies dass auch in einem Bericht des Baron van Lynden jenes Instrument mit einem „kwispedoor met deksel" verglichen wurde.

Herrn Dr. H. H. Juynboll verdanken wir nun den interessanten Hinweis auf einen Aufsatz von A. Pruys van der Hoeven „Iets over den bruidschat bij eenige volken van den Indischen Archipel" (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel XVI, 1866), wo die vorerwähnten Trommeln als zum Brautschatz der Aloresen gehörend, auch als eine Art „Kwispedoor" bezeichnet werden, die allein als Tauschmittel oder „liggend kapitaal" (Vermögen) verwendet und bei Sterbefällen geschlagen werden." Daraus erklärt sich denn auch die Bezeichnung in dem betreffenden Verwaltungsbericht, sowie die des Einsenders des Stückes.

III. Die Redaktion bittet in der in Heft 1/2 erschienenen Arbeit: „Die Indianerstämme des Gran Chaco" die Anmerkung unter dem Inhaltsverzeichnisse, die sich infolge eines Missverständnisses eingeschlichen hat, zu streichen. Ferner wolle man folgendes berichtigen:

S. 17, Z. 4 statt: *Ilara* = *Irala*.
„ 39, „ 29 „ Rosaria-Timbó = Rosario-Timbó.
„ 39, „ 31 „ Yabehiri = Yabebiri.
„ 44, „ 12 „ batten = hätten.
„ 44, „ 15 „ *zu* = *zw*.
„ 45, „ 32 „ Apacachodegno = Apacachodeguo.

IV. Baumrindenkleidung in Deutsch Neu-Guinea. — Herr R. PARKINSON auf Neu-Pommern (Bismarck-Archipel), schreibt uns unterm 20 Mai 1905 mit Bezug auf das in Bd. XVI Note 1 Gesagte:

„Ich bin Ihnen sehr dankbar für den mir zugesandten Ausschnitt. Hinsichtlich der Bemerkung von p. SCHMIDT verweise ich auf den Wortlaut in meiner Arbeit: „Die Berlin-Hafen Section" erschienen in Ihrem Archiv von 1900, Seite 19 (2, des Separatabdruckes) heisst es wörtlich: „zum „grössten Dank bin ich ferner den Herren Missio„nären in Tamara verpflichtet, welche ihre reichen „Erfahrungen und Beobachtungen mit Bereitwillig„keit zu meiner Verfügung stellten."

Auf Seite 45 (28 des Separatabdruckes) heisst es: „Herr pater ERDWEG auf Tamara hat die Güte „gehabt bei den Eingeborenen über deren Glauben, „ihre Ansichten über eine Zukunft nach dem Tode „und namentlich über die Parak-Gebräuche Nach„forschungen anzustellen — — — pater ERDWEG „theilt mir folgendes mit:"

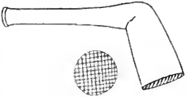
Aus diesen beiden Äusserungen geht hervor, dass ich meine Quellen gern und ohne Rückhalt angebe.

Wir sind im Schutzgebiet leider nur eine kleine Schaar, die sich mit der Ethnographie der verschiedenen Stämme befasst. Treffen wir uns gelegentlich, dann tauschen wir unsere Beobachtungen aus, freuen uns wenn wir sehen dass Übereinstimmung herrscht und bisher fiel es keinem ein sich darüber zu beschweren, wenn eine Beobachtung veröffentlicht wurde ohne gleich dahinter die Quellenangabe zu setzen. Meine Arbeit erschien bereits 1900, die gründliche Arbeit von pater ERDWEG über die Tumleo einige Jahre später und von den Notizen die mir bereitwilligst von dem Herrn p. ERDWEG gegeben, war es diesem bekannt, dass ich sie mit meinen übrigen Aufzeichnungen aus Distrikten, die bis dahin den Herren Missionären noch unbekannt waren, für eine Arbeit zu benutzen gedachte die in Ihrem Archiv zur Veröffentlichung gebracht werden sollte.

Prof. p. SCHMIDT macht mir daher einen völlig grundlosen Vorwurf. R. PARKINSON.

V. Een houten klopper om boombast te bewerken van het eiland Nias.

In aansluiting met de noot gesteld op blz. 175 van Bd. XIV van dit tijdschrift (zie ook Publicaties uit 's Rijks Ethnographisch Museum, Serie II N°. 4 blz. 37), omtrent de bewerking van *foeja* op het eiland Nias, kan nog nader worden gemeld, dat het R. E. M. in het bezit is van een klopper om boombast te verwerken, waarvan de vorm zoodanig afwijkt van dergelijke voorwerpen, zooals ze in de vermelde Publicatie zijn beschreven en afgebeeld, dat dit werktuig wel eene afzonderlijke vermelding verdient. Het voorwerp (Inv. n°. 1002/20) — deel uitmakende van de in 1894 door den controleur CH. L. J. PALMER VAN DEN BROEK ingezonden zeer belangrijke Nias-collectie — is van hard hout vervaardigd en (zie onderstaande afbeelding) knievormig gebogen, heeft



een in doorsnede cirkelvormigen steel en vertoont aan de onderzijde een net van elkaar kruisende groeven. Als benaming werd door den inzender opgegeven *la'oema solowö*. (Het Niasch-Maleisch-Nederlandsch woordenboek van J. W. THOMAS en E. A. TAYLOR WEBER, geeft voor „*la'oema*": *pemoekoel kajoe* = Houten hamer op Nias bij het dunkloppen van boombast gebruikt; omtrent *solowö* zie de in den aanvang dezes vermelde noot). H. W. FISCHER.

VI. De *Manpurengké*-feesten in de Minahassa. — Meestal worden de *manpurengké's* gehouden ter gelegenheid van interessante voorvallen in eene familie, als daar zijn: het terugkomen van een afwezige die langen tijd uit de Minahassa geweest is, het vertrek van een lid van het gezin, het zijn beslag krijgen van een huwelijksaanzoek, het inwijden van eene nieuwe woning etc. De feesten worden 's avonds tot laat in den nacht gehouden in de open lucht op het erf van dengene die tot het feest uitgenoodigd heeft, of zooals ook de inlandsche expressie (afgeleid van het oud-Hollandsche, thans bij ons in ontbruik geraakt woord „nood" als — uitnoodiging) luidt: „*kirim nod*".

Deze uitnoodigingen strekken zich in een dorp zeer ver uit en is daar a. h. w.[1] het spreekwoord: „hoe meer zielen hoe meer vreugd", ten volle op van toepassing. De drie door mij opgeschreven coupletten (zie hier onder) werden gezongen ter gelegenheid van een feest dat aangeboden was door een

[1] als het ware.

jongman die geteekend had als soldaat en daarop met de boot zou vertrekken.

Alle aanwezigen scharen zich in een wijden kring in het rond, allen achter elkaar; ouden van dagen en jongelieden van beiderlei sekse dooreen. Beurtelings treedt een persoon naar voren, die op een zangerigen melodieusen toon een wensch uitneuriet, die door allen aangehoord wordt; daarna treedt hij weer in den kring en heffen allen onder het uitvoeren van speciale wiegende passen, rythmisch op de melodie uitgevoerd in verenmaat dezen wensch aan [1]. In den regel vangt met het voorzingen de gastheer aan, die allen welkom heet, het refrein luidt dan, dat door allen wordt uitgezongen: „Hij heeft ons in grooten getale op zien komen, hij is ons dankbaar voor die teekenen van belangstelling." In den tweeden zang treedt een naaste bloedverwant op, die b.v. zingt: „Dat hij een voorspoedige reis hebben moge en behouden terug mag komen." Op dit thema herhaalt het geheele gezelschap dien wensch weder. Zoo heeft beurtelings ieder van het gezelschap eenmaal een wensch te houden, waarin zij onuitputtelijk zijn. Na de behouden reis, kwamen wenschen voor een goed huwelijk. Toen voor vele kinderen in dit huwelijk. Daarna voor het terugkomen met vele rijkdommen gezegend. Dan weer beloften van het gezelschap dat men tijdens zijne afwezigheid het erf goed onderhouden zal, zoodat hij bij terugkomst het ouderlijk huis in dezelfde orde terug zal zien. In zeer vele gevallen namelijk komen ook de gehuwde kinderen weder bij hunne ouders op het erf inwonen; naar ik meende op te merken. Hoewel dit misschien eene bijzonderheid is van weinig gewicht, trof mij toch het merkwaardige van de houding van de personen die aan het *manpurengké*-feest deelnemen, waarbij de linkerhand de kin ondersteunt of half voor den mond gehouden wordt, terwijl de rechterhand de linkerelleboog a. h. w. ophoudt.

Toen ik later in Binle oena op Celebes' noordkust een feest van Mohammedanen bijwoonde waarop de Radja DATANNSOLAH van dat gewest mij uitgenoodigd had, bij gelegenheid van het afvijlen der tanden van de huwbaar geworden maagden, viel mij op, dat bij liederen die aldaar gezongen werden eveneens de mannen de hand voor den mond hielden om daarmede het geluid a. h. w. te dempen, waaruit ik af zou leiden dat dit een bewijs is voor de oude origine van deze zangen, dateerende uit de oude tijden toen nog geen onderscheiding van Mohammedaan of Christen aldaar bestond. Trouwens de *manpurengké*-gezangen worden alle gezongen in een veronderde taal die alleen dáárin nog maar voortleeft [2].

Ik woonde zulke feesten bij te Ajermadidi. Een gedeelte der aanwezigen scheidde zich later af om door dansen op Europeesche muziek eenige afwisseling in den avond te brengen; doch vooral bij de jonge mannelijke bevolking staat het feest schijnbaar zoo hoog in eere, dat een kleine groep een vaste kern vormde, die met grooter of kleiner tusschenpoozen met het zingen doorging, wat dan in vele gevallen duurt tot den morgenstond.

Hoewel van tijd tot tijd daarbij de jeneverflesch een enkele maal de ronde doet (zeer eigenaardig wordt een jeneverborrel in de Minahassa in den volksmond genoemd „*koeda merah*" [3]), zonder dat ik te weten kon komen waaraan die bijzondere naam is toe te schrijven, in tegenstelling van „*koeda poetih*" [3]) dat voor *sagoweer* genoemd wordt), wordt bij deze feesten meer speciaal ongegiste *sagoweer* gedronken waar een Minahasser een hartsliefhebber van is; hoewel menigeen van de ouderen van dagen tengevolge van het vele gebruik daarvan jichterig wordt of dikke beenen krijgt, werd door mij nooit op die feesten iemand gezien die zich bepaald aan den drank te buiten gegaan had en loopen deze partijen ordelijk en kalm af.

Geeft een welgesteld Minahasser voor een der bovengenoemde feestelijkheden een of meer zulke avond- of beter gezegd nachtpartijen, dan breidt hij voor die gelegenheid de ruimte van zijn huis voor het ontvangen der gasten aanmerkelijk uit door op zijn erf een houten loods bij te bouwen overdekt met *atap* die met vlaggen bovenop een feestelijk aanzien krijgt, terwijl van de randen van het dak versche, in reepen getrokken pisangbladeren [4]) of andere bladeren afhangen, die met de nerf tegen de

---

[1]) Vergelijk: G. A. WILKEN, Vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsch Indië blz. 121. *Red.*

[2]) Vergelijk G. W. W. C. baron VAN HOËVELL: Twee zangen (*legoe tanah*) in de Ambonsche landstaal. Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, 1880. *Red.*

[3]) Dit „*merah*" duidt waarschijnlijk op de roodbruine kleur der *Arak*, in tegenstelling met „*poetih*" de witte kleur der *sagoweer*. *Red.*

[4]) Volgens vriendelijke mededeeling van G. W. W. C. baron VAN HOËVELL is „pisangbladeren" stellig eene vergissing; in den regel worden jonge klapperbladeren gebezigd. Zie „DE CLERCQ, 't Maleisch der Molukken s. v. *amboe-amboe* en VAN HOËVELL, Vocabularium van 't Ambonsch Maleisch s. v. *rit*. *Red.*

randen aangespijkerd worden, of waarvan geheele eerebogen en poorten gemaakt worden. De bovenvermelde danspassen worden slepend uitgevoerd zoodat de achterste voet telkens met de teenen over den grond schuurt en eenige bewegingen maakt, alvorens hij voor goed neergezet wordt en daarna deze beweging weder met den anderen voet herhaald wordt waarbij het bovenlichaam weder naar den anderen kant een weinig gedraaid wordt. Daar telkens bij drie passen vooruit weder twee achteruit worden gezet, schiet de geheele kring slechts bijzonder langzaam op [1]).

J. Woltersbeek Muller, Ltn. t/Z.

Lied *) bij het *manpurengké* [1])-feest te Ajermadidi, Minahasa gezongen:

1.

Melāwé, lawé rookan [2]) *karyā* [3])
oedong, doëwa [4]) *soenkotan* [5])
oenong emō sakean [6]) *karyá,*
nitěmoeloëng sikompani.

Vrije vertaling in het Maleisch:
Kapal soedara kemari, orang man toelong kompani.

2.

Sapoé, sapoēan [7]), *nangé* [8]) *karya*
(ěn)gelāsan kine damōtanā
(ěn)gelasan kine damōtana
noeda yoëré [9]) *bomawé renān.*

Vrije vertaling:
Djaga bikin brissik kintal sebab saja harap lekas kembali.

Gezongen bij gelegenheid van iemend die met een schip wegzeilt en wien men toewenscht dat hij niet te lang afwezig zal blijven [10]).

3.

melěmai maloë ò losěy,
Loegi apěn regé rēge sae
melěmai maloöi losěy
amoë kamoe rinā é karyá.

(*Ini ada hormat orang jang berhimpoen menjanji*) ***).

1. Lees: *mampurengkei* of *mamurengkei* van den stam *purengkei* = dansend zingen, reien. Zie J. ten Hove, An emut un tarendem ne Tonsea ipawolanda. Menado, 1904, pag. 85.

2. Lees: *reikan* = niet (Bulusch).

3. *Karia* = vriendin, met, mede ten Hove, l.c. p. 87.

4. *Dua* = twee. O. c., p. 22.

5. Lees: *sasengkotan*. Van *sengkot* = zeil (Bulusch), *sumengkot* = zeilen.

6. Schip, van den stam *soke* = berijden, beklimmen. ten Hove, l. c. 97.

7. Letterlijk: „er worde voortdurend of goed geveegd". *Sapu* = vegen, keeren, bezemen. O. c. p. 100.

8. Met het voorafgaande te verbinden: *Sapu-sapuanangé* = er worde voortdurend herwaarts geveegd! O vrienden! (*karia*).

9. *Ure* = oud, langdurig, gewezen. ten Hove, o. c. p. 132.

10. Vergelijk: Graafland, de Minahassa 2e edit. I. p. 160 (zangen bij de *mapalus*), p. 289 (bij het rijstplukken), pag. 293 (bij het *makaria*), p. 294 (bij het *maramba*).

ZANGWIJZE DER BOVENSTAANDE LIEDEREN **).



[1]) Ook op Ternete kunnen dergelijke rondedansen voor en worden daar *legoe* genoemd. Zie F. S. A. de Clercq: Bijdr. tot de kennis der Residentie Ternate [Leiden, 1890] bldz. 8'6 : v. *Red.*

*) De volgende noten danken wij aan Dr. H. H. Juynboll *Red.*

**) Volgens aanwijzing van den schrijver op muziek gebracht door J. C. E. Schmeltz.

***) Zou er eenig verband bestaan tusschen *purengkei* en *porěke*, het feest, dat ter eere van den zonnegod *Upu lero* op Babar, Loeang, Letti en Kisar bij het begin van den Westmoeson gevierd wordt? Vergelijk G. W. W. C. baron van Hoëvell, Einige weitere Notizen über die Formen der Götterverehrung etc. Int. Arch. f. Eth. Bd. X blz. 134.

IV. REVUE BIBLIOGRAPHIQUE. — BIBLIOGRAPHISCHE ÜBERSICHT.

Pour les abréviations voir p. 248 du Tome précédent. — Ajouter: **Afr. S.** = Journal of the African Society; **Pol. S.** = Journal of the Polynesian Society; — **R. M. P.** = Revista do Museu Paulista.

GÉNÉRALITÉS.

I. L'individualité de l'anthropologie fait le sujet d'une étude de M. L. Manouvrier (R. E. A. XIV p. 397). M. H. Balfour (A. I. XXXIV p. 10: The Relationship of Museums to the Study of Anthropology) consacre son discours présidentiel aux rapports entre les musées et les études anthropologiques. M. John Beddoe (A. I. p. 92: The Somatology of eight hundred Boys in Training for the Royal Navy) rend compte d'expériences faites sur huit cent garçons destinés à la marine. M. C. B. Davenport (Statistical Methods with special reference to Biological Variation. New York) publie un livre pratique sur les différentes méthodes de mesurer les corps avec des notes sur la variabilité, les rapports, l'hérédité etc. M. Ales Hrdlicka (Bull. N. M. nº. 39: Directions for collecting Information and Specimens for Physical Anthropology) donne des indications pour l'étude de l'anthropologie. M. le Dr. Oskar von Hovorka (A. G. Wien p. 275: Über die anthropologisch-orthopädischen Messmethoden des Rückens. Av. fig.) donne une contribution à l'anthropométrie. M. le Dr. H. ten Kate (Gl. LXXXVII p. 58: Die blauen Geburtsflecke) fait des observations sur les taches mongoloides. Les variations du crâne humain font le sujet d'observations de M. Karl Nagel (A. A. III p. 142: Die Aufsteilung von Schädelkalotten. Av. fig.); M. D. von Hansemann (Z. E. XXXIV p. 373: Über die rachitischen Veränderungen des Schädels. Av. fig.); et M. G. Sergi (A. A. III p. 111: Die Variationen des menschlichen Schädels und die Klassifikation der Rassen. Av. pl.). Les déformations artificielles font le sujet d'un article du Dr. Nello Puccioni (A. A. E. XXXIV p. 391: Delle deformazioni e mutilazioni artificiali etniche piu in uso. Av. pl. et fig.). Le livre du Dr. C. H. Stratz (Naturgeschichte des Menschen. Stuttgart) donne des éléments d'anthropologie somatique. La fête commémorative du philosophe Kant a donné lieu à un livre du Dr. Th. Elsenhans (Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung. Leipzig). M. Th. Volkov (Bull. S. A. IV p. 632; V p. 1. Av. fig.) publie une étude sur les variations squelettiques du pied chez les Primates et dans les races humaines. M. J. Kollmann (Gl. LXXXVII p. 140: Neue Gedanken über das alte Problem von der Abstammung des Menschen. Av. fig.) publie des observations sur les rapports entre le pithécanthropus de Dubois et le crâne de Néandertal. L'origine du genre humain fait encore le sujet d'études de M. N. C. Macnamara (A. A. III p. 77: Beweisschrift betreffend die gemeinsame Abstammung der Menschen und der anthropoiden Affen); du Dr. C. H. Stratz (A. A. p. 95: Das Verhältnis zwischen Gesichts- und Gehirnschädel beim Menschen und Affen. Av. fig.). M. A. Doigneau (Nos ancêtres primitifs. Paris. Av. fig.) publie des notes d'archéologie préhistorique.

Z. E. publie une discussion sur l'époque tertiaire, de M. Lissauer (XXXVI p. 299: Die Sammlung der „Tertiär-Silex" des Hrn Klaatsch); un rapport du même savant sur la commission préhistorique (p. 537: Erster Bericht über die Tätigkeit der von der Deutschen anthropologischen Gesellschaft gewählten Kommission für prähistorischen Typenkarten. Av. fig.); une notice sur un instrument pour les explorations archéologiques, de M. Hellmich (Der Götze'sche Böschungsmesser. Av. fig.); et une étude sur l'origine des ornements recueillis aux fouilles de Troie, comparés avec des objets retrouvée en Transylvanie, par M. Hubert Schmidt (p. 608: Troja-Mykene-Ungarn. Archäologische Parallelen). R. E. A. publie des études de M. S. Zaborowski (p. 207: Les Protoaryens ont-ils connu les métaux?); et de M. A. de Mortillet (p. 247: Les tumulus), cours de technologie ethnographique. M. Bertholon (Bull. S. A. V p. 55) donne une note sur les marques sincipitales de certains crânes antiques. M. Nickerson Bates (Trans. Penna I p. 45: Scenes from the Aethiopis on a black-figured Amphora. Av. pl. col.) décrit des peintures remarquables sur une amphore antique. Les origines de la culture économique font le sujet d'un livre de M. Ed. Hahn (Das Alter der wirtschaftlichen Kultur. Heidelberg). Corr. A. G. publie des communications faites a l'assemblée de l'A. G. à Greifswald, par M. le docteur R. Much (XXXV p. 135: Das Zeitverhältnis sprachgeschichtlicher und urgeschichtlicher Erscheinungen); par M. Georg Buschan (p. 137: Cultur und Gehirn); et par le Dr. S. Günther (p. 138: Die Anfänge des Zählens, Rechnens und Messens im Lichte der vergleichenden Ethnologie).

M. Paul Wilutzki (Vorgeschichte des Rechts. Berlin) publie une étude de droit préhistorique. Ajoutons y les articles publiés dans Z. V. R. par M. Eugen Kulischer (XVII p. 1: Untersuchungen über das primitive Strafrecht); et par M. Josef Kohler

(p. 256: Über die Urgeschichte der Ehe). M. le Dr. Paul Salmon (Bull. S. A. V p. 332) publie un article sur l'influence du sexe sur le dessin. M. Charles Lejeune (Bull. S. A. p. 404: La communion) donne une explication du sacrifice de la messe, qui selon lui n'est que le résidu d'une foule de croyances antérieures.

Le tome I de l'annuaire publié par le Dr. F. S. Krauss (Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral. Leipzig) traite le folklore sudslave. M le Dr. Josef Müller (Das sexuelle Leben der christlichen Kulturvölker. Leipzig) publie des arguments en faveur de l'église catholique. Z. V. V. contient une contribution sur les vampyrs, par M. A. L. Jellinek (p. 322: Zur Vampyrsage); et le compte rendu d'un livre de M. Oskar Ebermann Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin). M. Emil Schmidt (Gl. LXXXVII p. 121: Die Grösse der Zwerge und der sogenannten Zwergvölker) donne une statistique de la hauteur des nains.

M. R. Lasch (Z. f. Sozialwiss VII: Die Landwirtschaft der Naturvölker) publie une étude sur les origines de l'agriculture. M Zaborowski (Bull. S. A. p. 87) donne une théorie sur la céréale protoaryenne. Le même journal contient un article de M. C. A. Piètrement (p. 412: Les races chevalines dans le temps et dans l'espace). M. le Dr. Arnold Jacobi (Tiergeographie. Leipzig) publie un manuel de géographie animale. M. Otto Schötensack (Z. E. p 141: Zur Nephritfrage) revient à la question du néphrite.

EUROPE.

M. H. Kerp (Landeskunde von Skandinavien. Av. carte et fig. Leipzig) publie un manuel de géographie avec des notes sur le peuple scandinave. M. Finn (Z. E. p. 666: Neuere Ausgrabungen in Skandinavien) décrit des fouilles récentes. M. Carl Wieling (Ymer p. 259: Drottninghögen i Helsingborg), décrit un tumulus préhistorique. M. Meisner (Z. E. p 675: Danewerk und Hedeby) donne des notes sur des fortifications anciennes. Le livre de M. V. Gudmundsson (Islands Kultur ved Aarhundredskiftet 1900. Kobenhavn) donne une physiologie des Islandais expliquée en partie par leur entourage, en partie par leur origine; l'auteur y reconnait les restes d'une race préarienne. Folkl. publie une étude de mythologie, de M A. B. Cook (XV p. 264: The European Sky-God).

R. E. A. publie des communications archéologiques de M. L. Capitan (XIV p. 240: La question des Éolithes); MM. L. Bardon et J. A. Bouyssonie (p. 283: Monographie de la grotte de Noailles. Av. fig.); MM. Capitan, Breuil et Ampoulange (p. 320: Une nouvelle grotte préhistorique. Av. fig.); Dr. F. Houssay (p. 326: Trois nouveaux polissoirs. Av. fig.); M. A. Schenk (p. 335: Les squelettes préhistoriques de Chamblandes, Suisse; Av. fig.); MM. Capitan, Breuil et Peyrony (p. 379: Une nouvelle grotte à parois gravées, la Calévie, Dordogne. Av. fig.); M. P. G. Mahoudeau (XV p. 56: L'aurochs et le bison, confusion de leurs noms); M. L. Capitan (p. 66: L'homme, le mammouth et le rhinocéros à l'époque quaternaire, sur l'emplacement de la rue de Rennes. Av. fig.). Ajoutons y la notice de M. G. Béraud (Z. E. p 237. Av. fig.) sur la découverte d'un nouvel instrument en pierre polie, galet polissoir.

Bull. S. A contient la description d'explorations archéologiques, par M. Charles Lejeune (IV p. 628: La religion à l'âge du renne); M. Armand Viré (V p. 68: Une station solutréenne); M L. Manouvrier (p. 67: Incisions, cautérisations et trépanations crâniennes de l'époque néolithique; p. 73: Note sur les ossements humains du dolmen du Terrier de Cabut, Gironde; p. 101: Crânes de vieillards de l'époque néolithique en France; p. 117: Sur l'aspect négroïde de quelques crânes préhistoriques trouvés en France); MM. Gaston Chépix et Laville (p. 117: Découverte et fouille du dolmen de Mériel); Dr. Marcel Baudouin (p. 189: Les menhirs satellites des mégalithes funéraires). Nous trouvons encore la description avec de bonnes figures de menhirs etc. dans l'article du lieutenant colonel Hüsner (Ill. Z. p 202: Keltische Monumentalbauten).

M. le Dr. L. Laloy (A. A. p. 185: Ethnographisches aus Südwest-Frankreich II. Das Baskenland. Av. fig.) publie une étude sur les Basques. M. H. Vanutberghe (Ann. de G. p. 334: La Corse) publie une étude de géographie humaine sur le caractère corse. M. Atgier (Bull. S. A. V p. 110: Ibères et Berbères) donne des observations sur l'origine et les significations diverses de ces expressions ethniques. Mlle Elisabeth Lemke (Z V. V. p 320: Das Gnocchifest in Verona) décrit le carnaval à Vérone. M. André Lefèvre (R. E. A. p. 220: Latium avant Rome) rend compte des fouilles préhistoriques à Rome. Bull. S. A. contient un article de M. Deloche (V p. 104) sur les Romains et les Francs dans les montagnes du centre de la Gaule au sein de l'Arvernie.

Volksk. contient des contributions de M A. Beets (XVI p. 117: Palmpaasch); et de M. A. de Cock (p. 128: Nog ketelmuziek). M. Georges Hervé (R. E. A. p. 295) publie un cours d'ethnologie sur les Alsaciens sous le rapport moral et intellectuel. Le manuel de géographie du prof. Dr. R. Langenbeck (Landeskunde des Reichslandes Elsass-Lothringen. Av. carte et des croquis de paysage) offre peu d'intérêt du point de vue ethnologique. Des contributions à l'archéologie de l'Allemagne nous viennent de M. Hugo Schumann

(Die Steinzeitgräber der Uckermark. Prenzlau. Av. pl. et fig.); M. Kofler (Z. E. XXXVI p. 108: Ein eigentümliches Hügelgrab aus der Bronzezeit), sur un cimetière retrouvé près de Darmstadt; M. A. Götze (Z. E. p. 112: Monolithgräber. Av. fig.); M. Klaatsch (Z. E. p. 117: Fossile Knochen aus der Heinrichshöhle bei Sundwig); M. Hubert Schmidt (Z. E. p. 145: Die spätneolithischen Ansiedelungen mit bemalter Keramik am oberen Laufe des Altflusses); M. Hans Hess von Wichdorff (Z. E. p. 287: Spuren ehemaliger Eisenerzgewinnung und alter Eisenschmelzhütten im Kreise Naugard in Pommern. Av. fig.); M. Hubert Schmidt (Z. E. p. 416: Der Bronzesichelfund von Oberthan, Kr. Merseburg. Av. fig.); M. Olshausen (Z. E. p. 477: Über einen Ausflug nach Dr. Hannes diluvialen Fundstätten bei Schönebeck); Dr. Brecht (Z. E. p. 750: Die Eolithen von Biere); M. Erich Pernice (Z. E. p. 752: Gräber in Thurow bei Züssow. Av. fig.); M. Paul Bartels (Z. E. p. 891: Über Schädel der Steinzeit und der frühen Bronzezeit aus der Umgegend von Worms a. Rhein. Av. fig.); Dr. Dercke (Corr. A. G. XXXV p. 86: Farbendifferenzen prähistorischer Steinwerkzeuge); M. F. Weeee (Corr. A. G. XXXVI p. 2: Spuren des Menschen der Bronzezeit in den Hochalpen des deutschen Sprachgebiets); Dr. Lehner (Nachr. XV p. 65: Bericht über die Tätigkeit des Provinzial-Museums zu Trier); M. K. Lüdemann (Nachr. p. 76: Vorgeschichtliche Funde von Niendorf b. Bergen a. d. D.; p. 82: Urnenfunde von Porver, Kr. Salzwedel. Av. fig.); M. Hermann Busse (Nachr. p. 84: Feuersteinmanufakte aus der Provinz Brandenburg, namentlich aus der Umgegend Berlins. Av. fig.); Dr C. Mehlis (Gl. LXXXVII p. 28: Die neuen Ausgrabungen im neolithischen Dorfe Wallböhl bei Neustadt a. d. R. und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte. Av. fig.); Dr. L. Wilser (Gl. p. 45: Urgeschichtliche Neger in Europa); Dr. F. Fuhse (Gl. p. 125: Hügelgräber in der Nähe von Gandersheim, Braunschweig. Av. fig.); M. K. Rhamm (Gl. p. 181: Die Ethnographie im Dienste der germanischen Altertumskunde).

Z. V. V. contient des contributions de M. Max Höfler (XIV p. 257: Die Gebäcke des Dreikönigstages. Av. fig.); Ed. Hermann (p. 279, 377: Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit im Herzogtum Koburg. Av. fig.); M. Hugo von Preen (p. 361: Drischlegspiele aus dem oberen Innviertel); M. Ivan Franko (p. 408: Kirchenslawische Apokrypha von den 72 Namen Gottes); M. S. Singer (p. 413: Ein französischer Indiculus superstitionum aus der Mitte des 17 Jahrhunderts); M. Otto Heilig (p. 416: Zur Kenntnis des Hexenwesens am Kaiserstuhl); M. R. Reichhardt (p. 418: Thüringer Pfingstvolksfeste); M. R. Steig (p. 423: Volksgebräuche, Volksglauben und Volkssagen im Ländchen Bärwalde); M. Max Adler (p. 427: Allerlei Brauch und Glauben aus dem Geiseltal); M. M. Höfler (p. 431: Das Faiminger St. Blasienbrot); M. D. Scharringhausen (p. 439: Das erste niedersächsische Volkstrachtenfest. Av. fig.). Mad. Marie Andree-Eysn (A. A. III p. 2, 122: Die Perchten im Salzburgischen. Av. pl. et fig.) décrit des masques dans une fête populaire des paysans du Salzbourg. Le même journal publie une contribution du Dr. M. Höfler (p. 94: Bretzelgebäck. Av. fig.). La religiosité du peuple catholique de l'Allemagne méridionale est illustrée par M. Richard Andree (Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Braunschweig. Av. pl. et fig.); M. Paul Sartori (Gl. 87, 91: Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland. Av. fig.); et M. M. G. Thilenius (Gl. p. 105: Kröte und Gebärmutter. Av. fig.). M. H. Sauermann (L. u. M. XCII p. 1154: Alte niederdeutsche Bauernkunst) décrit l'intérieur des fermes du Holstein, reproduit dans le musée de Flensbourg. Le livre de M. Emanuel Friedli (Bärndütsch als Spiegel bernischen Volkstum. Bern. Av. pl. et fig.) est une publication subventionnée par le gouvernement cantonal.

La carte publiée par le Dr. H. Rauchberg (Sprachenkarte von Böhmen. Wien) montre la relation entre la population tchèque et la population allemande en Bohème. A. G. Wien publie des rapports sur des fouilles en Autriche-Hongrie et des résultats archéologiques par MM. L. Mattula, Max von Baillou, J. Strabberger, Dr L. K. Moser, L. Schneider, R. von Weinzierl, A. Lindner, F. Koudelka, A. Makowsky, K. A. Romstorfer, Koloman Darnay de Szent Marton; un deuxième supplément à ses communications antérieures, du Dr. Karl Gorjanović-Kramberger (XXXIV p. 187: Der paläolithische Mensch und seine Zeitgenossen aus dem Diluvium von Krapina in Kroatien. Av. pl. et fig.); et des notes sur l'architecture bosniaque, l'ameublement et les ustensiles de ménage, du Dr. Rudolf Meringer (p. 155: Beiträge zur Hausforschung. Av. fig.). A. G. Wien Sitzb. publie des rapports du Baron Kalman von Miske (p. 62: Bericht über die im Jahre 1903 in Velem St. Veit gefundenen Macrocephalen. Av. fig.); et du Dr. F. Gundrum (p. 90: Bericht über die Wanderversammlung in Agram und Krapina am 22 und 23 Mai 1904. Av. 2 pl., le squelette de l'homme diluvial de Krapina).

Z. D. V. contient des contributions de M. Carl Adriani (X p. 81: Haussprüche und Haussegen aus dem salzburgischen Flachgaue); M. J. Czech von Czechenherz (p. 89, 140: Beiträge zur Volkskunde von Mähren und Schlesien); M. C. Reiterer (p. 107:

Die „Heilzkhra-Amulettaberglauben in den Niedertauern; p. 119. Kuhglockzeuge des Museums für österreichische Volkskunde), M A. HAUSOTTER (p. 109: Beiträge zur Volkskunde des Kuhländchens); M. JOSEF BLAU (p. 129: Die eisernen Opfertiere von Kohlheim. Av. pl. et fig.; p 191; Die Spitzenklöppelei in Neuern, Böhmerwald. Av. fig.: p 215: Die „Bärmutter". Av. fig.); Dr. M. MÜLLER (p. 147: Licht und Leuchten im Egerlande. Av. fig); Dr. R. MERINGER (p. 182: Die Glocke des Bauernhauses. Av. fig.); Dr. V. HINTNER (p. 187: Egerländer lein); M. ED. DOMLUVIL (p. 206: Die Kerbstöcke der Schafhirten in der mährischen Walachei. Av. fig); Dr. ARTHUR PETAK (p. 211: Über die Herdform in der Vriaul. Av. fig.); Dr. M. HÖFLER (p. 213: Herzgespann); Dr. M HABERLANDT (p 214; Menschliche Opferfiguren. Av. fig.); M. J. SCHRAMEK (p. 216: Die Volksnahrung im Böhmerwalde. Av. fig.); M. F. WILHELM (p. 220: Totschlagsühnen und Kreuzsteinurkunden aus dem nordwestlichen Böhmen).

M. le prof. KARL FUCHS (Gl. LXXXVII p. 85, 151: Über ein prähistorisches Almenhaus. Av. fig.) publie une étude comparee d'architecture sur le prototype du temple grec et des habitations de Csik en Transylvanie. Un sujet semblable est traité par le Dr. WILKE (Z. E. XXXVI p. 39: Archäologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern. Av. 120 fig.). La population slave de la région danubienne fait le sujet d'une etude de M. S. ZABOROWSKI (R. E. A. XV p 3: L'autochtonisme des Slaves en Europe, ses premiers défenseurs). M. le Dr. S. WATEFF (Bull. S. A. V p. 437: Av. fig) donne une contribution à l'étude anthropologique des Bulgares. M. J. DENIKER (ibid. p. 458. Les Bulgares et les Macédoniens) y ajoute ses observations. Les fouilles récentes dans l'île de Crète font le sujet de communications du Dr. EMIL REISCH (A. G. Sitzb. XXXIV p 13: Über die neuen Ausgrabungen auf Kreta); de Mlle HARRIET A. BOYD (Trans Penna I p. 7: Gournia. Av. pl. et fig.); et M. R. DUSSAUD (R. E. A. XV p. 37: La Troie Homérique et les récentes découvertes en Crète. Av. fig.). Le droit pénal en Turquie fait le sujet d'une étude de M. J. KRESMARIK (Morgenl. p. 539: Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei). M. le Dr. GEORG JACOB (Vorträge türkischer Meddâhs. Berlin) publie une traduction de contes populaires turcs. M. J. GOTTWALD (L. u. M. p. 258: Konstantinopeler Strassentypen) décrit la vie dans les rues de Constantinople.

Finnisch-Ugrische Forschungen (IV Hft 1. Helsingfors) contiennent des contributions de M. KAARLE KROHN (p. 11: Die geburt Vainämöinens; p. 79: Was bedeutet fi. rune?); M. E. N. SETÄLÄ (p. 20: Über die sprachrichtigkeit. Mit besonderer berücksichtigung des finnischen sprachgebrauchs; p. 91. Beiträge zur finnisch-ugrischen wortkunde); M. RALF SAXÉN (p. 94: Etymologisches).

ASIE.

Le premier volume du Manuel d'Assyriologie de M. CH. FOSSEY (Paris) explique les explorations et fouilles, le déchiffrement des cunéiformes, l'origine et l'histoire de l'écriture. M. C. F. LEHMANN (Z. E. p. 488) decrit des inscriptions chaldes récemment retrouvées. M. H V. HILPRECHT (Trans. Penna I p. 67: In the Temple of Bel at Nippur. Av. pl. et fig.) décrit des fouilles en Babylonie. M. FELIX VON LUSCHAN (Z. E p. 177: Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien und die Bedeutung phonographischer Aufnahmen für die Volkskunde) publie une contribution au folklore turc. La signification du phonographe pour la science est encore démontrée par MM. O. ABRAHAM et E. VON HORNBOSTEL (Z. E. p. 203: Phonographierte türkische Melodien; p. 222: Über die Bedeutung des Phonographes für vergleichende Musikwissenschaft). M. M. J. A. MA'LOUF (Al-M. 1904 nº. 18) publie un article sur la musique et le chant des Arabes.

M. TH. SAKHOKIA (Bull. S. A. V p. 370. Av. fig.) décrit des objets ethnographiques de la Géorgie. Les Arméniens fournissent des sujets à M. DEMETER DAN (Z. V. V. p. 96: Glaube und Gebräuche der Armenier bei der Geburt, Hochzeit und Beerdigung); M. BAGRAT CHALATIANZ (Z. V. V. p. 290: Die iranische Heldensage bei den Armeniern). A. A publie des notes du Dr. R. KARUTZ (p. 194: Ethnographische Wandlungen in Türkestan) sur les éléments de la population du Turkestan et sa vie domestique. L'article de M. ELLSWORTH HUNTINGTON (G J. XXV p. 22, 139: The Mountains of Turkestan. Av. pl. et fig.) donne des notes ethnographiques sur les Kirghis. Le livre de M. WALDEMAR BOGORAS (The Chukchee. Leiden-New York. Av. pl. et fig.) forme le vol. VII des publications de l'expédition Jesup. Le même auteur (Bull S. A. p. 341 Av. fig.) consacre un article aux idées religieuses des Tchouktchis.

Les résultats de l'expédition danoise dans l'Asie centrale sont racontés par M O. OLUFSEN (Through the unknown Pamirs. London). M. A. R. WRIGHT (Folkl. XV p. 332: Tibetan Prayer-Wheels; p. 333: Tibetan Drum and Trumpet. Av. fig.) décrit des objets tibétains. M. E. DESHAYES continue ses conférences ethnographiques (M. G. 23 février: Quelques particularités esthétiques dans l'art pictural de l'Extrême-Orient. Av. fig ; 5 mars: Le Mobilier des anciens Chinois). M. PAUL D'ENJOY (Bull. S. A. p. 373) publie des observations sur les associations, congrégations et sociétés secrètes chinoises. M. F. HIRTH

(Mitth. des Sem. f. Or. Sp. Berlin VII p. I: Chinesische Ansichten über Bronzetrommeln) publie des documents chinois sur les fameux tambours en bronze. M. le Dr. Berthold Laufer (Ostas. Ll. p. 569: Zur Geschichte der chinesischen Juden auf Grund ihrer Inschriften) publie un article sur des colonies juives en Chine. Le même journal contient des articles de M. P. R. Pierea (p. 656: Ahnentempel und Ahnentafeln in China); M. Otto Finora (p. 828: Von Kalgen nach Dolonor, Priesterweihe und Volksfeste im Lande der Tsachar-Mongolen); une contribution à la psychologie des Chinois (p. 907); l'histoire de Mongaku Shonin (p. 909); une description des écoles de village en Shantung (p. 1032).

M. L. H. Underwood (Fifteen Years among the Top-knots, or Life in Korea. New York) publie ses souvenirs d'un séjour de quinze ans en Corée. M J. J. Rein (Japan nach Reisen und Studien. Leipzig. Av. pl. et cartes) donne une nouvelle édition de son livre sur le Japon. M. K Rathgen (Die Japaner und ihr Wirthschaftsleben. Leipzig-Berlin) donne un aperçu du développement commercial et industriel du Japon. Mad. la comtesse de Modan (Contes et légendes du vieux Japon Paris) et M. S. Dick (Arts and Crafts of Old Japan. London) nous rappellent le Japon avant l'introduction de la culture européenne. L'article de M. R. W. P. de Vries Jr. (Onze Kunst: Japansche prentkunst) est illustré avec des reproductions de gravures japonaises.

M. Richard Garbe (Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin) publie des études sur la philosophie des Brahmanes, les rapports entre les Hindous et les Grecs, la crémation des veuves, les Thugs, les fakirs etc. M. Theodor Zachariae (Z V. V. p. 302, 395: Zur indischen Witwenverbrennung; Wiener Ztschr XVII p 135: Zum altindischen Hochzeitsritual) donne des contributions à l'etude des moeurs hindoues. M. R. Pischel (Morgenl. p. 363: Gutmann und Gutweib in Indien) publie des notes de folklore comparé à propos d'un conte de Goethe. M. H. Niehus (Gl. p. 58: Das Ram-Festspiel Nordindiens Av. fig.) décrit une festivité religieuse. I. Ant. contient des contributions de M Arthur A. Perera (XXXIII, march 1904 Glimpses of Singhalese Social Life); de M. Sylvain Levi (april: Further Notes on the Indo-Scythians); et de M. B. A. Gupte (Female Tattooing at Vindhyachal, near Mirzapur). Bombay publie des articles de M. M. A. Wali (VI nº. 8: The Traditions of Majhâûl); (M. R. K. Dadachanji (The Origin of Law and Legislation, and the Influence of Codification and Interpetration of Laws on the Civilization and Progress of Nations); le Shams-ul-Ulma Jivanji Jamshedji Modi (The Veneration paid to the Plane-Tree in Persia; VII nº. 1: A few Notes on the Todas of the Nilgiris. Av. pl.); M. S. Mitra (VII nº. 1: Bihâri Life in Bihâri Riddles); M. P. Kenshasp (Some Superstitions prevailing amongst Canarese-speaking People of Southern India).

M. le Dr. Fischer (Corr. A. G. XXXV p. 123: Über die Kachin im äussersten Norden und Nordosten von Birma) donne quelques détails sur une tribu birmane. M. le général de Beylié (Le palais d'Angkor Vat. Hanoi) décrit l'ancienne résidence des rois Khmers. M. H. Giraud (Paris) décrit les tribus sauvages du Haut-Tonkin. M. Atgier (Bull S. A. V p. 391) publie une étude de crâniométrie comparée de crânes mongoloïdes. Bull. E. O. publie des contributions de M. J. Takakusu (IV p. I: La Sankhyakarika étudiée à la lumière de sa version chinoise); M. Ed. Chavannes (p. 66: Les neuf neuvaines de la diminution du froid. Av. fig.); M L. Finot (p. 83, 672: Notes d'épigraphie); M. Adhémard Leclère (p. 120: La fête des eaux à Phnom-Penh); M. Paul Pelliot (p. 131: Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII siècle); M. Ch. Duroiselle (p. 414: Upagupta et Mara, texte pali avec traduction); M. Sylvain Levi (p. 548: Notes chinoises sur l'Inde); M. Cl. E. Maitre (p. 580: La littérature historique du Japon des origines aux Ashikaga); MM. L Cadière et P. Pelliot (p 617: Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam); M. Ed. Huber (p. 698: Études de littérature bouddhique. M. Henry Balfour (Fasciculi Malayenses: Musical Instruments from the Malay Peninsula. Voir Cr. dans A. G. Wien p. 318) publie une étude sur les instruments de musique des indigènes de la péninsule malaise.

M. le prof. Ch. A. van Ophuysen (Het Maleische Volksdicht. Leiden) publie son discours inaugural sur un sujet de folklore malais. La Société scientifique de Batavia publie le catalogue d'une collection très intéressante provenant de l'intérieur de Sumatra (Inventaris van voorwerpen afkomstig van de Gajo-, Alas- en Bataklanden, verzameld door Luit.-Kol. G. C. E. van Daalen). Le journal de la même société contient des contes bataks, recueillis par M. M. Joustra (Karo-Bataksche vertellingen). Les Bataks font encore le sujet de communications de M. A. von Oefele (Das Schachspiel der Bataker. Leipzig); et M. J. H. Neumann (Ned. Zend. XLVIII p. 361: Een en ander aangaande de Karo-Bataks) Le même journal contient des notes de M. D. Louwerier (p. 377: Bijgeloovige gebruiken, die door de Javanen worden in acht genomen bij het bouwen hunner huizen) sur des superstitions javanaises; des contes javanais recueillis par M. S. Luinenburg (p. 57, 386: Javaansche verhalen); des contributions de M. J. H. Neumann (p. 101: De tendi in verband met Si-Dajang); et de M. J. H. Meerwaldt (p. 273: Gebruiken in het

maatschappelijk leven der Bataks). M. F. D. E. van Ossenbruggen (I. G. XXVI p. 161: Over het primitief begrip van grondeigendom, getoetst aan de hieromtrent heerschende begrippen bij de Chineezen, Inlanders en eenige andere volken en volksstammen) publie une étude sur la propriété du sol. Le même journal contient une étude linguistique de M. H. N. Kiliaan (p. 224: Consonantverbinding in 't Javaansch); une légende javanaise racontée par M. T. J. Bezemer (p. 163: Nog een Kalang-legende?); des notes sur les combats de coqs chez les Maleis, par M. H. R. Rookmaaker (XXVII p. 9). Bijdr. donnent des textes de l'île de Nias, avec traduction allemande par M. H. Sundermann (IV p. 1: Niassische Texte mit Deutscher Übersetzung); et un conte malais publié par M. C. M. Pleyte (p. 347: Een oud Indonesisch sprookje in Lodasch en Tobasch gewaad). M. Stönner (Z. E. p. 519: Steinskulpturen von der Insel Java. Av. fig.) décrit des sculptures javanaises. Le pamor, fer météorique, qui est très recherché pour la forgerie des glaives, est le sujet d'observations du Dr. J. Groneman (Javabode 29 juni 1904: Pamor-smeedkunst; 12 juli: Nikkel als Pamor). Les Dajaks fournissent des sujets à M. le prof. A. W. Nieuwenhuis (Corr. A. G. XXXV p. 82); et à M. F. Grabowsky (Gl. p. 102; Musikinstrumente der Dajaken Südost-Borneo's. Av. fig.). MM. A. B. Meyer et O. Richter (Publ. Ethn. Mus. Dresden: Die Bogen-, Strich-, Punkt- und Spiralornamentik von Celebes) publient une étude sur l'ornamentation indigène de Célèbes à propos de la collection Sarasin. M. G. A. Skinner (Am. A. p. 299: „Casco Foot" in the Filipino. Av. pl.) publie une note sur la déformation des pieds chez les bateliers des Philippines.

AUSTRALIE ET OCÉANIE.

M. R. H. Mathews (Z. E. XXXVI p. 28: Language, Organization and Initiation Ceremonies of the Kogai Tribes, Queensland; p. 729: Language of the Wuddyawurru Tribe, Victoria; Bull. S. A. p. 132: Langage des Kurnu, tribu d'indigènes de la Nouvelle Galles du Sud) publie de nouveaux détails sur des tribus indigènes de l'Australie. M. Walter E. Roth (North Queensland Ethnography Bull. n°. 7. Brisbane. Av. 26 pl.) publie des notes sur les ustensiles de ménage des indigènes du Queensland. MM. A. W. Howitt et Otto Siebert (A. I. p. 100: Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia) publient des légendes australiennes. Des tribus indigènes font encore le sujet de livres de M. A. W. Howitt (The Native Tribes of South-East Australia. London); et de MM. B. Spencer et F. J. Gillen (The Northern Tribes of Central Australia. London. Av. ill.). M. J. W. Gregory (Proc. R. S. Victoria XVII p. 120: The Antiquity of Man in Victoria) réfute la théorie d'une origine ancienne et prouve que la population indigène de Victoria est relativement récente.

M. le Dr. Dempwolff (Z. E. p. 384: Über aussterbende Völker. Av. fig.) publie des notes ethnographiques sur les indigènes des îles au sudest de la Nouvelle Guinée. M. W. E. Safford (Am. A. p. 501: The Chamorra Language) continue ses notes sur un idiome des îles Carolines. M. Arno Senfft (Gl. LXXXVII p. 78: Religiöse Quarantäne auf den Westkarolinen) décrit une cérémonie religieuse dans l'île de Jap; et publie (p. 174. Av. fig.) une notice sur le tatouage des indigènes. M. H. Seidel (Gl. p. 118: Die Bewohner der Tobi-Insel) publie des notes sur une des îles Carolines et remarque que la population de Tobi a le teint plus clair que les Papouas des îles adjacentes. Les mêmes îles fournissent encore des sujets au Dr. Born (Mitth. D. S. XVII p. 175: Einige Beobachtungen ethnographischer Natur über die Oleai-Inseln): et à M. Wm. H. Furness (Trans. Penna I p. 51: The Stone Money of Uap. Av. pl.). Pol. S. publie des contributions de M. Elsdon Best (XIII n°. 1: Notes on the Art of War, as conducted by the Maoris of New Zealand; n°. 2: Notes on the Customs of Rahui); M. J. Rutland (n°. 2: On the Survival of Ancient Customs in Oceania: Maori and Egyptian Tattooing); et de M. E. Tregear (n°. 2: Polynesian Origins). Bull. S. A. publie des notes sur les Nouvelles Hébrides, du Dr. P. R. Joly (V p. 356. Av. fig.) et de M. Taté (p. 115: Rondelle percée en coquille). M. C. Ribbe (Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln. Dresden. Av. pl. et fig.) décrit un séjour sur les îles Salomon. M. le Dr. W. Foy (A. G. Wien XXXIV p. 112: Schemelartige Kokosnussschaber. Av. fig.) décrit un ustensile remarquable. M. Karl von den Steinen (Gl. p. 119: Proben einer früheren polynesischen Geheimsprache) publie une notice sur une langue inventée par les habitants de Hapau dans l'île de Noukahiva et inintelligible pour leurs voisins.

AFRIQUE.

MM. Manouvrier et Capitan (R. E. A. XV p. 18) publient une étude anthropologique et archéologique de l'Égypte, d'après le livre de M. E. Chantre: Recherches anthropologiques en Égypte (Lyon. Av. 180 ill.). MM. Arthur Thomson et D. Randall-Maciver (The Ancient Races of the Thebaid. Oxford) publient une étude anthropologique, basée sur l'examen de plus de 1500 crânes, sur les habitants de l'Égypte Supérieure depuis les temps préhistoriques. M. M. Schlosser (A. A. p. 202: Die mumifizierte Tierwelt im alten Ägypten. Av. fig.) donne un aperçu du livre de MM. Lortet et Gaillard (La Faune momifiée de l'ancienne Égypte. Av. 8 pl. et 82 fig.), publié dans les Archives du Musée d'Histoire naturelle

de Lyon. M. H. Neffgen (Der Veterinär-Papyrus von Kahun. Berlin. Av. 1 pl.) donne une contribution sur l'art vétérinaire des anciens Égyptiens. Z. E. publie des observations archéologiques de M. von Luschan (p. 317: Über Beobachtungen an Kieselmanufakten in Ägypten); et de M. G. Schweinfurth (p. 766: Steinzeitliche Forschungen in Oberägypten. Av. pl.; p. 517: Eine ägyptische Knallpeitsche „Fergille". Av. fig.). M. Lefébure (Sphinx VIII nº. 1, 2) publie une étude sur la vertu du sacrifice funéraire, ancien et moyen Empire Égyptien. M. le prof. Dr. G. Steindorff (P. M. p. 179: Eine archäologische Reise durch die Libysche Wüste zur Amonsoase Siwe) donne un résumé de son voyage dans le désert Libyen, dont l'académie des sciences à Dresde publiera les résultats archéologiques. M. G. Fritsch (Ägyptische Volkstypen der Jetztzeit. Wiesbaden. Av. pl. et fig.) publie des études anthropologiques sur l'Égypte moderne.

M. E. T. Hamy (La Tunisie au début du XX^me siècle. Paris. Av. fig.; Bull. Gg. h. et d. 1904 nº. 1: Cités et nécropoles berbères de l'Enfida, Tunisie moyenne. Av. fig.) publie des études ethnographiques et archéologiques sur la Tunisie. M. le Dr. R. Narbeshuber (A. G. Wien XXXIV p. 93: Anthropologisches aus Süd-Tunesien) continue ses notes anthropologiques sur la même région. M. Deyrolle (Bull. S. A. V p. 395: Les Häouan de Tunisie. Av. fig.) décrit des cellules creusées dans des blocs de rocher dont l'origine est incertaine, mais où se trouvent des sculptures d'un type préhistorique. M. A. van Gennep (Z. E. XXXVI p. 749: Tätowieren in Nordafrika) donne une notice sur le tatouage chez les Khoumirs. Le même sujet est traité par M. Paul Träger (Z. E. p. 469: Das Handwerkszeug eines tunesischen Tätowierers. Av. fig., dessins de tatouage). M. Atgier (Bull. S. A. IV p. 619) fait des observations sur l'origine ethnique du mot „Maure" et ses diverses significations successives, suivies d'une discussion par M. F. Delisle et M. A. Bloch. L'esquisse du Dr. Hans Leyden (L. u. M. nº. 19: Tanger) est accompagnée de quelques illustrations d'intérêt ethnographique. R. E. A. publie des articles de M. J. Huguet (XIV p. 263: La valeur physique générale des indigènes sahariens. Av. fig.: p. 411: Contribution à l'étude sociologique des femmes sahariennes)

M. A Seidel (Das Geistesleben der Afrikanischen Negervölker. Berlin) publie des observations générales sur les peuples nègres. M. le major J. A. Burdon (G. J. XXIV p. 636: the Fulani Emirates of Northern Nigeria. Av. fig.) publie un essai sur les états foulas. M. M. Delafosse (Langues de la Côte d'Ivoire. Paris) publie une étude linguistique. Le Togo fournit des sujets au comte Zech (Mitth. D. S. p. 107: Land und Leute an der Nordwestgrenze von Togo. Av. fig.); au missionnaire L. Spiess (Gl. p. 173: Zeitberechnung bei den Evhe in Togo); à M. H. Seidel (Gl. p. 176: Erste Namengebung bei den Evhenegern in Togo); et à M. K. Fies (Gl. p. LXXXVII p. 13. 72: Der Hostamm in Deutsch Togo. Av. fig.). Une étude de droit indigène est publiée par M. J. M. Sarbah (Fanti Customary Laws. London) M. le Dr. A. Plehn (Z E. XXVI p. 713: Beobachtungen in Kamerun. Av. fig.) publie des observations pendant un séjour au Cameroun, spécialement sur les sociétés secrètes chez les Dualis. M. le capitaine Stieber (D. K. B. XVI p. 81, 115) publie un rapport sur son expédition dans le pays des Mousgous. M. le Dr. Hans Ziemann (Mitth. D. S. p. 186: Zur Bevölkerungs- und Viehfrage in Kamerun) publie les résultats d'une excursion dans l'intérieur du Cameroun.

M. R. H. Nassau (Fetichism in West Africa. London. Av. ill.) publie les resultats d'un séjour de quarante ans en Afrique. Afr. S. publie des contributions de M. H. Reynolds (April 1904: Notes on the Azandé People); M. Frank H. Melland (Ethnographical Notes on the Awemba Tribe); M. R. H. Nassau (The Philosophy of Fetishism); M. J. W. C. Kirk (Yibirs and Midgans, Somaliland); M. W. Renner (Native Poisons, West Africa); Mlle Werner (Right and Left Hand, in Bantu: A „Hare" Story, African Folk Lore); M. A. A. Whitehouse (An Ibo Festival). M. le lieutenant Schaunemann (D. Kolbl. XV p. 765) publie un rapport sur une expédition, avec des notes sur les tribus Njeme et Ndsimus. M. le Dr. Max Schöller (Mittheilungen über meine Reise nach Äquatorial Ost Afrika. Berlin) publie ses notes de voyage, illustrées de figures de types de race et d'objets divers. M. J. M. M. van der Burght (Un grand peuple de l'Afrique équatoriale. Éléments d'une monographie sur l'Urundi et les Warundi. Bois-le-Duc. Av pl.) publie une série d'articles ethnologiques sur le pays, les moeurs, les coutumes, la religion, les métiers etc. de cette partie de l'Afrique orientale allemande

M. B. H. Jessen (G. J XXV p. 158: Southwestern Abyssinia. Av. fig.) donne des notes ethnographiques sur le peuple de Boma. M. M. Merker (Die Masai. Berlin. Av. 150 ill.) publie un livre sur les Masai, qui provoque des remarques critiques de M. Carl Meinhof (Z. E. XXXVI p. 735). Celui-ci tout en appréciant les mérites de M. Merker sur le terrain de l'ethnographie, nie l'affinité des Masai avec les Israélites et leur origine sémitique. A. I. publie des notes de M. H. R. Tate (p. 130: Notes on the Kikuyu and Kamba Tribes of British East Africa. Av. pl.); du capitaine S L. Cummins (p. 149: Subtribes of the Bahr-el-Ghazal Dinkas. Av. pl.); et de M. S. G. Bagge (p. 167: The Circumcision Ceremony

among the Naivasha Masai). G. J. publie des notes d'excursion du rév. A. B. Fisher (p. 249: Western Uganda. Av. fig.). Z. E. publie des observations faites au pays Kinga par M. Cleve (p. 456: Zahnverstümmelungen und ihre Bedeutung für den Lautwandel; p. 460: Über die Frauensprache; p. 463: Die Dorsalen des Sango); et une communication de M. Richard Kandt (p. 329: Gewerbe in Ruanda. Av. pl. et fig.) sur l'industrie en Ruanda. La même partie de l'Afrique allemande donne encore lieu à une communication publiée dans D. Kolbl. (XV p. 569: Über die Basimu und Zauberer von Ruanda). M. S. Passarge (Z. G. E. 1905 p. 20: Die Grundlinien im ethnographischen Bilde der Kalahari Region) publie une étude sur les tribus de la Kalahari. Mad. Minnie Cartwright (F. L. XV p. 244: Folklore of the Basuto) publie des contes basouto. M. Arnold van Gennep (Tabou et totémisme à Madagascar. Paris) publie une étude descriptive et théorique dans la Bibliothèque de l'école des hautes études.

AMÉRIQUE.

M. Charles Hill Tout (A. I. p. 20: Report on the Ethnology of the Siciatl of British Columbia, a Coast Division of the Salish Stock. Av. pl.) publie des notes sur une tribu indienne qui a adopté la civilisation européenne et qui a fondé un village très prospère; il y ajoute la transcription, avec traduction, de leurs traditions. Am. A. contient des contributions de M. George A. Dorsey (VI p. 240: An Arikara Storytelling Contest); M. H. H. Wilder (p. 244: Racial Differences in Palm and Sole Configuration. Av. pl. et fig.); M. D. I. Bushnell Jr. (p. 294: Archeology of the Ozark Region of Missouri. Av. pl.); M. U. Francis Duff (p. 303: Some Exploded Theories concerning South-western Archeology); M. E. A. Spitzka (p. 307: Hereditary Resemblances in the Brains of three Brothers. Av. pl.); M. W. R. Gerard (p. 313: The Tapehanek Dialect of Virginia); M. S. C. Simms (p. 331: Cultivation of „Medicine Tobacco" by the Crows, notes sur des cérémonies festives en usage chez une tribu indienne); M. W. Jones (p. 369: Some Principles of Algonquian Wordformation); M. W. Jochelson (p. 413: The Mythology of the Koryak); M. E. L. Hewett (p. 426: Studies on the Extinct Pueblo of Pecos. Av. pl.; p. 629: Archeology of Pajarito Park, New Mexico. Av. pl.); M. A. F. Chamberlain (p. 459: Iroquois in North western Canada); M. W. W. Tooker (p. 464: Derivation of the Name Powhatan; p. 670: Some Powhatan Names); M. F. G. Speck (p. 469: A Modern Mohegan-Pequot Text); M. J. R. Swanton (p. 477: The Development of the Clan System and of Secret Societies among the Northwestern Tribes. Av. pl.); M. Clarence B. Moore (p. 660: Aboriginal Urn-burial in the United States. Av. pl.); M. A. E. Jenks (p. 695: Bontoc Igorot Clothing. Av. pl.). La Am. Folkl. S. publie un livre de M. G. A. Dorsey (Traditions of the Skidi Pawnee. Boston-New York. Av. pl.). F. C. M. publie des contributions de M. H. R. Voth (III nº. 4: The Oraibi Summer Snake Ceremony; VI nº. 1: The Oraibi Oaqol Ceremony); MM. G. A. Dorsey et A. L. Kroeber (V. Traditions of the Arapaho); et M. G. A. Dorsey (VII nº. 1: Traditions of the Osage). Les publications de l'université de Californie contiennent des contributions de M. Pliny Earle Goddard (I p. 1: Life and Culture of the Hupa. Av. pl. et fig.); M. William J. Sinclair (II p. 1: The Exploration of the Potter Creek Cave); M. A. L. Kroeber (II p. 29: The Languages of the Coast of California south of San Francisco; III p. 81: Types of Indian Culture in California). M. P. E. Goddard (Hupa Texts. Berkeley) publie encore des textes avec traduction. Mlle Malwina Lampadino (Vom Neujahrsfest der Chinesen in Kalifornien. Av. fig.) décrit le jour de l'an chinois à San Francisco.

M. Eduard Seler (Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Altertumskunde. Berlin. Avec de nombreuses ill.; Z. E. p. 244: Über Steinkisten, Tepetlacalli, mit Opferdarstellungen und andere ähnliche Monumente. Av. 54 fig.; A. G. Wien p. 222: Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen Atl-tlachinolli. Av. 71 fig.; Gl. LXXXVII p. 110: Mischformen mexikanischer Gottheiten. Av. fig.) publie de nouvelles contributions à l'histoire et l'ethnographie mexicaine. Ajoutons y les observations de Mad. Zelia Nuttall (Peabody M. I nº. 7: A Penitential Rite of the Ancient Mexicans. Av. pl. et fig.; Am. A. V p. 667: A Suggestion to Maya Scholars, notes sur les affixes numériques; VI p. 486: The Periodical Adjustment of the Ancient Mexican Calendar); M. J. W. Fewkes (p. 585: Ancient Pueblo and Mexican Water Symbol); M. K. Th. Preuss (Gl. p. 136: Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko. Av. fig.); M. le baron E. von Nordenskiöld (Gl. LXXXVII p. 27: Über die Sitte der heutigen Aymara- und Quichua-Indianer, den Toten Beigaben in die Gräber zu legen). L'archéologie maya fournit des sujets au Dr. Paul Schellhas (Peabody M. IV nº. 1: Representation of Deities of the Maya Manuscripts); M. E. Förstemann (Z. E. p. 659: Liegen die Tonamatl der Mayahandschriften in bestimmten Jahren?; p. 138: Die Lage der Ahaus bei den Mayas, essai de chronologie maya); M. Geo. Byron Gordon (Trans. Penna. p. 61: Chronological Sequence in the Maya Ruins of Central America). M. J. Walter Fewkes (Am. A. VI p. 585: Prehistoric Culture of Cuba. Av. pl.) donne des notes archéologiques sur l'île de Cuba. M. Karl Sapper (A. A. III p. 1: Der

gegenwärtige Stand der ethnographischen Kenntnis von Mittelamerika. Av. pl. et fig.; Gl. LXXXVII p. 128: Der Charakter der mittelamerikanischen Indianer) publie des études sur l'Amérique Centrale. Le Costa Rica fait le sujet de communications de M. C. V. Hartmann (Archaeological Researches in Costa Rica. Stockholm); et de M. H. Pittier de Fabrega (Am. A. p. 447: Numeral Systems of the Costa Rican Indians).

M. le Dr. Paul Ehrenreich (A. A. III p. 39: Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des XX Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Naturvölker) publie une étude sur l'ethnographie de l'Amérique du Sud. M. Max Schmidt (Z. E. p. 490: Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens. Av. fig.) publie des notes sur l'industrie textile indienne. M. le Dr. Rivet (Bull. S. A. p. 116: Le „huicho" des Indiens Colorados; p. 144: Les Indiens de Mallasquer) publie une notice sur une maladie et une étude ethnologique sur une tribu dans la république de l'Equateur. M. Adolph F. Bandelier (Am. A. p. 197: Aboriginal Myths and Traditions concerning the Island of Titicaca; p. 440: Aboriginal Trephining in Bolivia, notes sur la trépanation qui se pratique encore en Bolivia par des indigènes; p. 599: The Cross of Carabuco in Bolivia) publie des contributions à l'ethnographie et au folklore de la Bolivia. M. le Dr. R. Stromann (A. G. Wien Sitzb. p. 68: Knochensystemerkrankungen südamerikanischer Indianer, mit Berücksichtigung altperuanischer Vasen. Av. fig.) publie des observations sur la question tant discutée du syphilis en Amérique. L'archéologie du Brésil fait le sujet d'un article de M. H. von Ihering (R. M. P. VI p. 519: Archeologia comparativa do Brazil). M. le Dr. Th. Koch (Z. E. p. 298: Eine Forschungsreise nach Südamerika) publie des notes d'une expédition sur le Rio Negro en Brésil, avec des détails linguistiques. Des tribus de l'intérieur du Brésil sont décrites par M. Max Schmidt (Z. E. p. 466: Nachrichten über die Kayabi-Indianer. Av. fig.); et Dr. Bleyer (Z. E. XXXVI p. 830: Die wilden Waldindianer Santa Catharinas; die „Schokleng". Av. fig.). M. E. Boman (L'Homme Préhistorique II nº 10 Av. fig.) décrit des groupes de tumulus préhispaniques dans la vallée de Lerma, république argentine. M. A. de Mortillet (R. E. A. XV p. 31. Av. fig.) décrit des grottes à peintures de l'Amérique du Sud. La question du syphilis fait encore le sujet d'observations de M. Lehmann-Nitsche (Z. E. XXXVI p. 854: Altpatagonische, angeblich syphilitische Knochen aus dem Museum zu La Plata. Av. fig.). Le missionaire Fr. Vogt (A. G. Wien p. 200: Die Indianer des Obern Paraná) publie des expériences parmi les Indiens de l'intérieur. M. R. E. Latcham (A. I. p. 170: Notes on the Physical Characteristics of the Araucanos. Av. pl.) publie des notes anthropologiques. M. Hauthal (Z. E. p. 119: Die Bedeutung der Funde in der Grypotheriumhöhle bei Ultima Esperanza, Südwestpatagonien, in anthropologischer Beziehung) donne des observations sur des explorations préhistoriques.

La Haye, avril 1905. G. J. Dozy.

V. LIVRES ET BROCHURES. — BÜCHERTISCH.

I. Richard Andree: Braunschweiger Volkskunde. 2te vermehrte Auflage. Mit 12 Tafeln und 174 Abbildungen, Plänen und Karten. Braunschweig, Friedrich Vieweg und Sohn, 1901. 8º.

Im Jahre 1896 erschien die erste Auflage dieses Werkes über welches wir im 10ten Band dieses Archivs uns eingehender äusserten. Dass schon nach kaum fünf Jahren eine zweite Auflage eines derartigen Werkes sich nötig erwies, ist ein Beweis für die Richtigkeit unserer Annahme dass dasselbe sich nicht nur in den engeren Kreisen der Ethnographen und Volksforscher, sondern auch in weiteren, diesen Forschungen ferner stehenden, einer günstigen Aufnahme erfreuen und in letzteren das Interesse für den Gegenstand beleben würde.

Das Werk tritt in beträchtlich erweitertem Umfang vor uns; während die erste Auflage 378 Seiten zählte, sind es deren in der zweiten 530. Dies schon beweist dass der Verfasser, der wie bekannt zu den ältesten Förderern der völkerkundlichen Forschung zählt, auch hier in jugendfrischer Weise weitere Bausteine zur Kenntnis der Bewohner seiner schönen engeren Heimat gesammelt hat. Dazu gesellte sich die Hülfe einer Reihe von, wohl zumeist durch die erste Auflage für die Sache gewonnenen Mitarbeitern, deren der Verfasser im Vorwort gedenkt.

Die in der ersten Auflage kurz gehaltene Einleitung wurde bedeutend erweitert und erscheint jetzt in vier sich über fünfzig Seiten erstreckenden Abschnitten. Besonders ist der zweite derselben, die Vorgeschichte des Gebietes, für den Leser von Wert weil die hauptsächlichsten Funde auf Braunschweigischem Gebiet zwar kurz, aber genügend geschildert hier zusammen gestellt sind. Von den übrigen Abschnitten der ersten Auflage ist z. B. der über die Dörfer und Häuser von 48 auf 56 Seiten, jener über Gerät in Hof und Haus von 15 auf 26 Seiten erweitert u. s. w.

Das Abbildungsmaterial ist gleichfalls, dank dem Entgegenkommen der Verlagsbuchhandlung, ganz ausserordentlich vermehrt; statt der 6 Tafeln der ersten Auflage enthält die vorliegende deren 12 und statt der 80 Abbildungen im Text nun 174. Mancherlei Gegenstände, deren in der ersten Auflage nicht gedacht und die zu interessanten Vergleichen mit ähnlichen Erscheinungen bei Naturvölkern Veranlassung bieten, finden wir in dieser zweiten Auflage zum ersten Mal erwähnt. So beispielsweise Seite 199 ein hölzernes Türschloss dessen Mechanismus vollkommen übereinstimmt mit solchen die wir aus dem Indischen Archipel etc. kennen.

In den Haussprüchen Seite 200 ff. offenbart sich in schöner Weise der fromme Kinderglaube unserer Altvordern. Dem Abschnitt über Geburt, Hochzeit und Tod ist dies Mal eine schöne Tafel, die Abbildung einer 1840 in Lehre stattgefundenen Bauernhochzeit, beigegeben, die ein Stück echt deutschen Volkslebens aus jener Zeit zur Anschauung bringt. Die Abschnitte über die Geisterwelt, den Aberglauben u. s. w. enthalten mancherlei neues, wertvolles Vergleichsmaterial mit Erscheinungen, die uns ebenfalls bei Naturvölkern entgegen treten.

Wir können nicht umhin, gleich wie wir dem Verfasser für die erste Auflage seines Werkes dankten, dies auch für diese zweite zu tun. Derselbe hat vor Kurzem das siebenzigste Jahr erreicht und wirkt noch stets in ungetrübter Frische für den Ausbau unserer Wissenschaft. Möge ihm das noch während langer Jahren vergönnt sein.

II. T. J. Bezemer: Javaansche en Maleische Fabelen en Legenden. Cohen Zonen. Amsterdam, z. jaar 8°.

De schrijver, docent aan de Rijkslandbouwschool te Wageningen, heeft, met dezen bundel fabelen voor een grooter publiek te bewerken, een goed werk verricht. Ook voor den leek, die zich niet met taalkundige of ethnographische onderzoekingen bezig houdt, zullen deze vertalingen blijken van waarde te zijn. Er ligt in die fabelen eene eigenaardige bekoring en hoe meer men er in leest, te meer gevoelt men zich er door aangetrokken. Door hier en daar eenige voetnoten te plaatsen heeft de vertaler aan den leek een dienst bewezen.

De drie aanteekeningen aan het einde van het boek verhoogen de waarde er van; de aanteekening 2 bevat eene beknopte schets van eene Wajangvertooning juist zoo gesteld, dat ze voor een leek begrijpelijk is. De enkele eenvoudige illustraties verhoogen niet de waarde van het werk, maar zullen blijken voor den lezer eene aangename toegift te zijn.

III. Prof. Dr. R. Langenbeck: Landeskunde des Reichslandes Elsass-Lothringen mit 11 Abbildungen und einer Karte.

Heinrich Kerp: Landeskunde von Skandinavien mit 11 Abbildungen und einer Karte.

Prof. Dr. Arnold Jacobi: Tiergeographie. Mit 2 Karten. Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1904. 8°.

Diese drei neuen Bändchen der Sammlung Göschen bedürfen kaum einer besonderen Empfehlung. Wie alle übrigen sind auch diese in leichtfasslicher Sprache geschrieben und führen sie den Leser in gedrängter Kürze in das behandelte Thema ein.

Das dem Reichslande Elsass-Lothringen gewidmete Bändchen wird jeder gerne zur Hand nehmen weil selbes die Kenntnis dieses schönen Fleckens Erde nach jeder Richtung hin zu fördern anstrebt. Sehr richtig hat der Verfasser versucht die gegenseitige Abhängigkeit der geographischen Elemente von einander, und insbesondere den Einfluss der Landesnatur auf die Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse und die Siedlungen zu zeigen. Vom völkerkundlichen Standpunkt aus ist die kurze, der Bevölkerung gewidmete Skizze zumal für den, ethnographischen Untersuchungen ferner Stehenden von Wert und wird selbe unserer Überzeugung nach bie und de zu weiterem Eingehen auf den Gegenstand anregen, was durch das vom Verfasser gegebene Litteraturverzeichnis erleichtert wird.

Das zweite Bändchen führt uns in gleicher Weise in die Kenntnis der drei Scandinavischen Reiche: Schweden, Norwegen und Dänemark ein. Das Landschafts- und das Kulturbild, sowie die Besiedelung und die Bevölkerung werden, so weit dies bei einer Veröffentlichung, wie die in Rede stehende, möglich ist, der Hauptsache nach genügend geschildert. Über die Vikinger und die Sitte derselben ihre toten Häuptlinge in deren eigenem Schiffe beizusetzen finden wir Seite 132 eine interessante Schilderung. Wie dem ersten hier besprochenen Bändchen, ist auch dem zweiten eine gute Karte beigegeben.

Das dritte oben genannte Werkchen gehört eigentlich nicht in den Kreis dieser Zeitschrift. Wo aber der Mensch sich bekanntermassen in seiner Verbreitung über die Erde als abhängig erwiesen hat von der Scholle die er bewohnt und deren Einfluss sich auf ihn geltend macht, erachten wir es angezeigt die Aufmerksamkeit unserer Fachgenossen auf das genannte Werkchen zu lenken, das die Beziehungen der Tierverbreitung zur Geographie zu schildern sich zur Aufgabe gemacht hat. Wir sind überzeugt dass sich dem Leser dieses Buches Gelegenheit bieten wird zu mancherlei interessanten Vergleichen betreffs einschlägiger Verhältnisse im Tierleben mit solchen in dem des Menschen.

IV. Dr. C. H. Stratz: „Der Körper des Kindes". Mit 187 in den Text gedruckten Abbildungen und 2 Tafeln. Stuttgart, Ferdinand Enke. 1903, 8°.

Dies neue Werk des bekannten Autors schildert uns die Entwickelung des Kindes vom Embryo an bis zum 20sten Jahre und ist gleich den früheren Arbeiten von Stratz in fesselndem, angenehmem Stil geschrieben. Anatomie, Physiologie, Entwicklungsgeschichte und Anthropologie treten in diesem Buche auf den Vordergrund. Obwohl des Verfassers Schilderungen der Hauptsache nach das Kind von Eltern weisser Rasse zum Gegenstand haben, finden sich doch, zumal in den beiden letzten Abschnitten, Kinder auch von andern Völkern berührt. Das Ergebnis seiner Untersuchung fasst Verfasser in die Worte zusammen „dass das Kind trotz mehr „oder weniger ausgeprägter Rassenunterschiede auf „der ganzen Welt das Gleiche ist an Seele und „Körper und dass es, allem menschlichen Unverstand „zum Trotz, sich meist zur schönsten Blüte entfaltet." Dem Verfasser ist das Kind die lieblichste Offenbarung des Menschtums in seiner reinsten Form; wenn er wünscht dass jeder sich von seiner eignen Kindheit so viel im Leben erhält und bewahrt, als ihm die wechselvollen Kämpfe während desselben gestatten, so stimmen wir ihm hier aus vollem Herzen zu. Sind doch gerade jene Zeiten einer harten Jugend, durch die uns die Sorge einer lieben Mutterhand hindurch leitete, für uns mit Sonnenglanz umgossen und haben wir in der Erinnerung an jene Zeit in mancher späteren, schweren Stunde neue Stärke zum Kampf gefunden.

Auch in dem vorliegenden Buch von Stratz findet sich viel, sehr viel, was uns Ursache giebt uns mit Genugtuung zu erinnern, dass wir Menschen sind. Das Buch ist, ausser Ärzten und Künstlern, auch Eltern und Erziehern gewidmet. Wir sind überzeugt dass diese für ihre verantwortungsvollen Aufgaben in diesem Buch manchen Fingerzeig finden werden.

Die Ausstattung des Buches ist, wie es von der Verlagshandlung nicht anders zu erwarten, sowohl was den Druck als auch die Abbildungen betrifft, eine in jeder Hinsicht würdige.

V. Le R. P. J. J. M. van der Burgt: Dictionnaire Français-kirundi. Bois-le-Duc (Hollande), Société l'illustration Catholique, 1904. 8°.

Ein Werk von ganz ausserordentlicher Bedeutung, und zwar auch mit Rücksicht auf die Ethnographie einer Anzahl Stämme Central-Afrika's liegt vor uns. Der Verfasser, einer der „weissen Väter von Afrika", war längere Zeit als Missionar unter jenen Völkern tätig und ist, wie seine Arbeit uns lehrt, mit einer ausserordentlichen Beobachtungsgabe ausgerüstet. Davon zeugt auch das Urteil, welches die Professoren Weule und von Luschan über seine dem Berliner Museum verschaffte Sammlung fällen, deren zeugen ebenso die ausserordentlich sorgfältig verfassten Etiketten, welche einer, von ihm herrührenden, in den Besitz des Ethnographischen Museum's in Leiden gelangten Sammlung beigegeben sind und worüber der Leser Näheres in der Einleitung findet.

Durch Krankheit zu einem längeren Aufenthalt in seiner Heimat gezwungen, benutzte p. van der Burgt jene Zeit für das Ausarbeiten seiner sprachlichen und ethnographischen Notizen und so entstand das vorliegende Werk, dessen Herausgabe von mehreren Seiten, u. a. auch seitens des Deutschen Reiches, unterstützt wurde.

Wir müssen es uns versagen auf den Inhalt der sehr umfangreichen Einleitung näher einzugehen. Über Manches in derselben sind wir, und wahrscheinlich unsere Fachgenossen ebenfalls, anderer Meinung; allein unserer Überzeugung nach enthält dieselbe dennoch auch mancherlei wertvolle Ergebnisse der Litteraturstudien des Verfassers.

Was den Dictionnaire selbst betrifft, so finden sich, den einzelnen Worten angefügt, eine übergrosse Menge interessanter Tatsachen: das ganze Leben des Eingeborenen von der Geburt bis zum Tode und die während des Lebensganges sich ergebenden Feste und Bräuche, z. B. Beschneidung, Tatowierung, Verheiratung, Tod- und Trauergebräuche finden wir hier geschildert. Den sehr verschiedenen Haarfrisuren ist eine eingehende Besprechung gewidmet; dasselbe ist der Fall betreffs der Verarbeitung von Baumrinde zu Kleidungsstoff, der Spiele etc.

Sehr interessant sind die Mitteilungen des Verfassers über die Zwergvölker mit denen er Kenntnis gemacht, wodurch das was wir betreffs der Zwergvölker in Afrika wissen in ungemeiner Weise bereichert wird. Auch über die religiösen Verhältnisse, über die Zeitrechnung, teilt p. van der Burgt viel Interessantes, z. B. unter den Artikeln *dieu*, *esprit*, *mânes*, etc. mit; zahlreiche Tafeln erläutern jene Mitteilungen in erwünschter Weise.

Was die gegenwärtige Arbeit an ethnographischem Material enthält, liess der Verfasser auch noch als besonderes Buch unter dem Titel: „Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale" erscheinen, und hat damit jenen, welchen sprachliche Untersuchungen ferner liegen einen Dienst erwiesen.

Der Druck und die Ausstattung des Werkes verdienen Anerkennung.

Seit Jahresfrist ist der Verfasser wieder nach dem Felde seiner Wirksamkeit zurückgekehrt. Wir hoffen dass eine dauernd gute Gesundheit es ihm ermöglichen wird, dem Gebäude unserer Wissenschaft noch manchen Baustein hinzuzufügen.

VI. EXPLORATIONS ET EXPLORATEURS, NOMINATIONS, NECROLOGIE. — REISEN UND REISENDE, ERNENNUNGEN, NECROLOGE.

II. Die „Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ost-Asiens" hat den Prinzen RUPPRECHT von Bayern zum Ehrenmitglied ernannt und in dem betr. Diplom auf die alten Beziehungen des Hauses Wittelsbach zu Ostasien hingewiesen. Schon 1570 wurden dem Kurfürsten WILHELM V die Epistolae Japonicae und 1617 TRIGANTAN's Historia, über China handelnd, gewidmet.

III. Der Direktorial-Assistent am Museum für Völkerkunde zu Berlin Dr. ALFRED GÖTZE wurde zum Mitglied der Kaiserl. Leopoldino-Carolinischen Akademie der Naturforscher in Halle a/S. ernannt.

IV. Sa Majesté la Reine des Pays-Bas a nommé notre collaborateur M. ALB. C. KRUYT à Posso, chevalier de l'ordre d'Orange Nassau.

V. Prof. Dr. HERM. KLAATSCH, Heidelberg trat Anfangs Februar 1904 eine Forschungsreise nach Australien an.

VI. † Prof. KARL UJFALVY, Docent an der orientalischen Akademie in Paris, ein geborener Ungar, starb im Alter von 64 Jahren, Anfangs Februar 1904 zu Florenz. Der Verstorbene unternahm im Auftrage der französischen Regierung zwei Reisen nach Central-Asien und machte sich durch mehrfache Werke, das Resultat dieser Reisen und durch Veröffentlichung ethnogr. Studien aus Ungarn um die Förderung unserer Wissenschaft verdient.



...ATEURS, NOMINATIONS, NEC...
...DE ERNENNUNGEN, NECROLOG...

V. Prof. Dr. Herm. Kla... Anfangs Februar 1894 eine ... Australien an.

VI. † Prof. Karl Ujfalvy ... talischen Akademie in Paris, ... starb im Alter von 64 Jahren ... 1894 zu Florenz. Der Verstorbene ... Auftrage der französischen ... nach Central-Asien und machte ... Werke das Resultat dieser Reise ... Veröffentlichung ethnogr. Studien ... Förderung unserer Wissenschaft ...



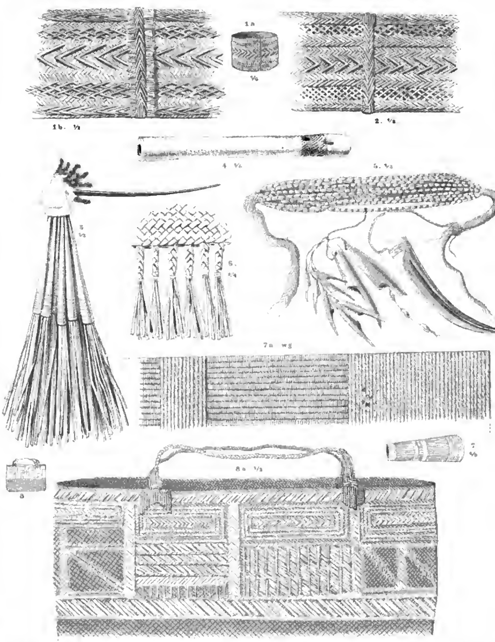
ex mus. ethn. Lugd. Bat. R. Raar ad nat. del. et lith. P. W. M. Trap impr.



K. Raar ad nat. del. et lith.



ex mus. ethn. Lugd. Bat.   R. Haar ad nat. del. et lith.   P.W.M. Trap impr.



R. Rear del. et lith. P. W. M. Trap impr.



R.Kaar del.et lith

P.W.M.Trap impr



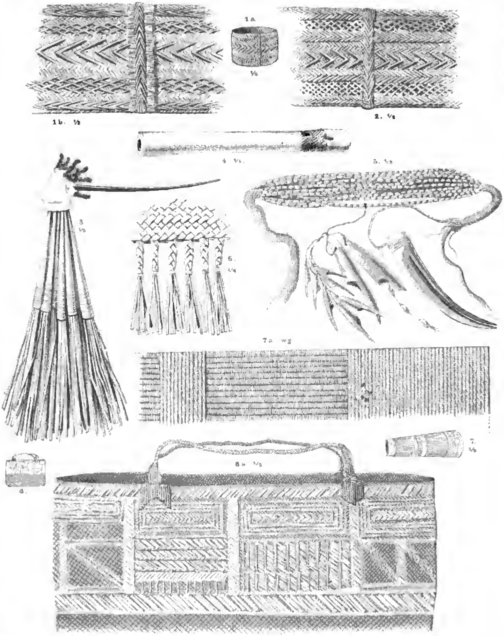
R. Raar del et lith. P.W.M. Trap impr.



R. Raar del. et ... P. W. M. Trap impr.



ex mus ethn Lugd Bat   R Raar ad nat del et lith.   P W M Trap impr



R. Koar del. et lith.

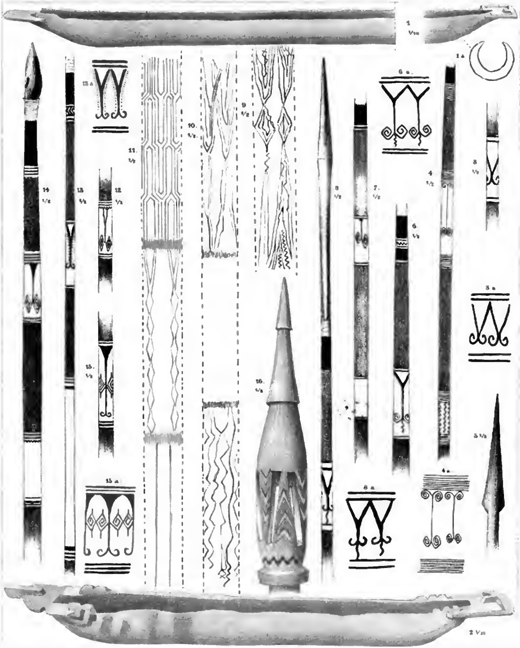
P. W. M. Trap impr.



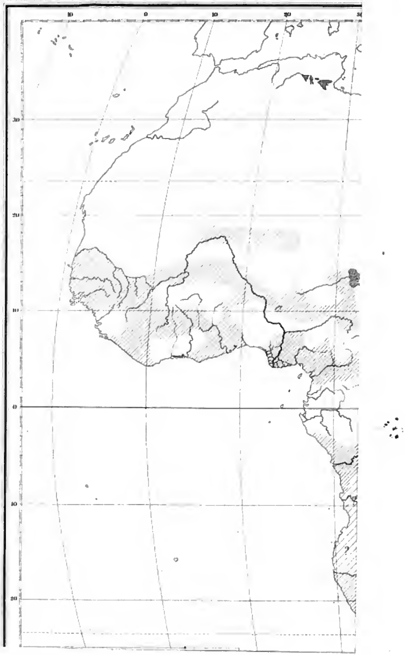
R. Kaar del. et lith — P. W. M. Trap impr



R. Raar del et lith
P. W. M. Trap impr



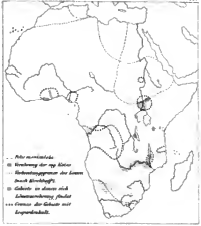
E. Raar del et lith. P. W. M. Trap impr.


10
0
10
20
30
20
10
0
10
20

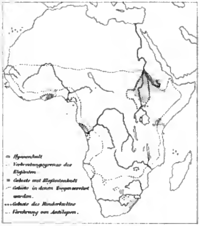
I.


Verbreitungsgebiet des Gorilla.
Vorkommen des Gorillakultus
Verbreitungsgrenze der Lemuriden.
Verehrung von Lemuriden.

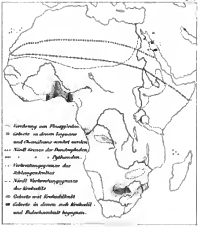
II.

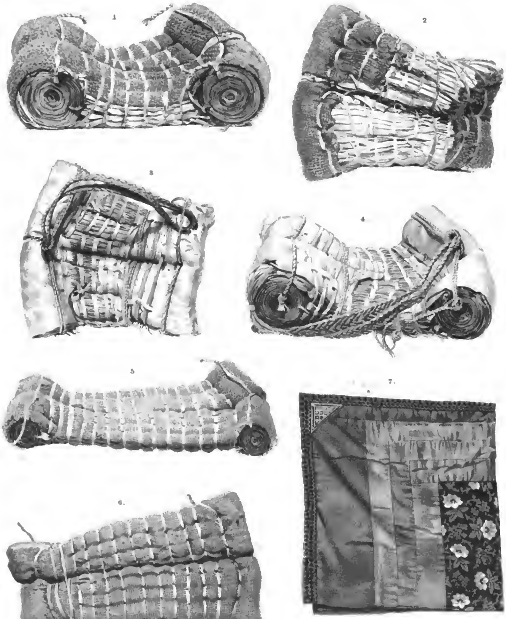

Grenze der Gebiete mit Leopardenkult.

III.

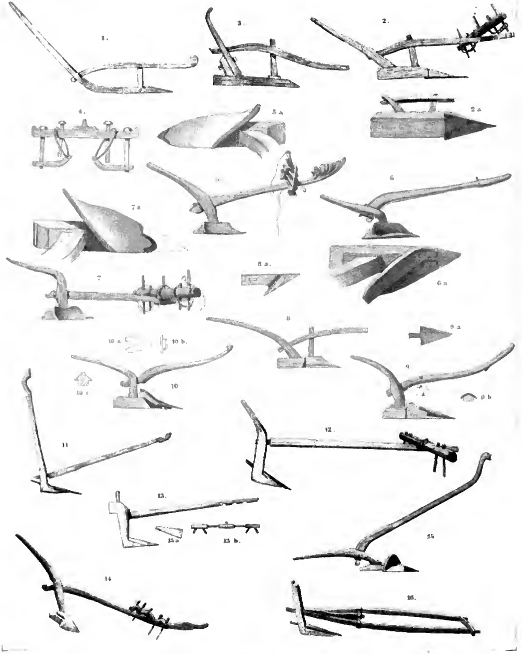

Hyaenenkult
Verbreitungsgrenze des Elephanten.
Gebiete mit Elefantenkult
Verehrung von Antilopen.

IV.

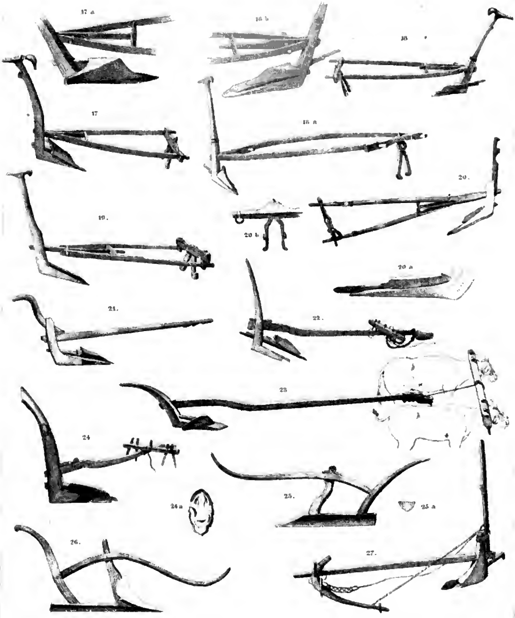

Verehrung von Flusspferden.
Nördl. Grenze der Dendraphiden
Pythoniden.
Verbreitungsgrenze des Schlangenkultus
Nördl. Verbreitungsgrenze der Krokodile
Gebiete mit Krokodilkult
Gebiete in denen sich Krokodil- und Eidechsenkult begegnen.



Ex Mus. ethn. Lugd. Bat. R. Raar lith. P.W.M. Trap impr.



I. s coll. del. P. W. M. Trap impr.


17 a
18 b
18
17
18 a
20.
19.
20 b
20 a
21.
22.
23
24
24 a
25.
25 a
26.
27.